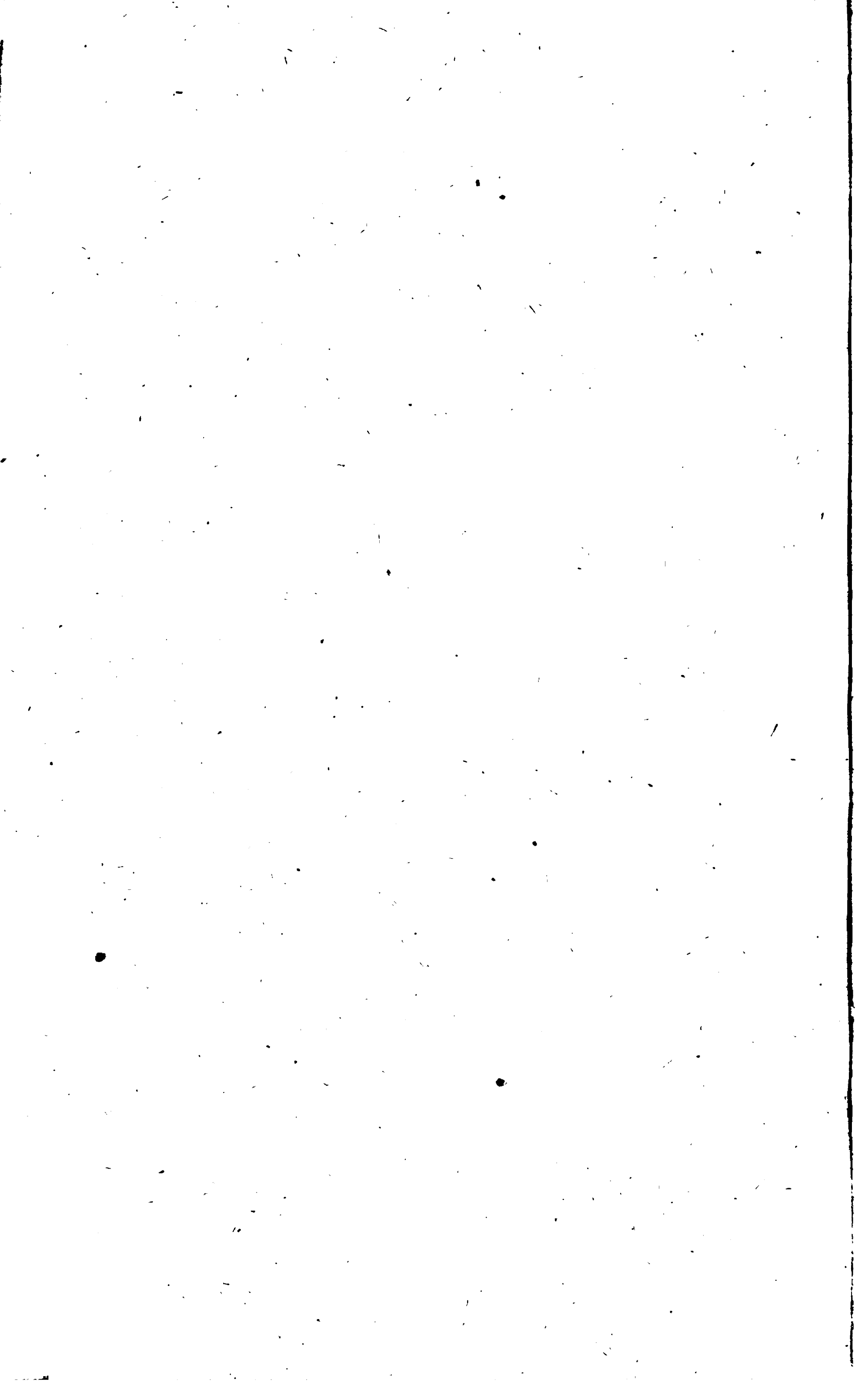




Versuch

zur

Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant



Dr. **H. Ritter.**

Zweite unveränderte Auflage.

Braunschweig

C. A. Schwetschke & Sohn.

(M. Bruhn.)

1 8 5 3.



Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant. *)

Als diese Philosophie in der Fülle ihrer Macht stand, würde sie es fast für einen Frevel gehalten haben zu der gemeinen, dem Volke fasslichen Vorstellungsweise herunterzusteigen. Sie hielt sich in einer streng esoterischen Form; ihren Eingeweihten wollte sie ein anderes Auge einsetzen; sie verlangte eine tief eindringende Begeisterung, eine ernste Arbeit des wohlgeschulten Denkens; eine aristokratische Haltung war ihr eigen. Odi profanum vulgus et arceo.

Seitdem sind andere Zeiten gekommen. Wir haben schon seit einer Reihe von Jahren die Forderung aussprechen hören, dass die Philosophie praktisch und desswegen populär gemacht werden müsste. Es sind seitdem auch und insbesondere neuerdings viele Versuche gemacht worden, die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie zu schreiben. Diess läuft auf dasselbe hinaus mit der Popularisirung dieser Philosophie; denn eine Sache geschichtlich behandeln heisst sie als eine vollendete Thatsache darstellen, deren Ergebnisse in die Grundlage der allgemeinen Bildung niedergelegt sind.

Beide Unternehmungen, welche nur der Form nach sich unterscheiden, das Popularisiren und die geschichtliche Darstellung der Philosophie, haben ohne Zweifel ihre guten Gründe. Die Philosophie muss es am besten begreifen, dass in der Entwicklung menschlicher Bildung nichts isolirt steht; ihre eigenen Erzeugnisse muss sie daher auch dem allgemeinen Verkehr zu übergeben su-

*) Veranlassung zu vorliegender Abhandlung gab das Werk: Deutschlands Denker seit Kant. Die Lehren und Geistesthaten der bedeutendsten deutschen Denker in neuer Zeit. In gemeinfasslicher Darstellung für Lehrer, Lernende und gebildete Leser überhaupt. Dessau, Gebrüder Katz. 1851.,

chen. Wir haben deswegen auch immer gesehen, dass die Schüler der grossen Philosophen, welche Bahn brechend, weniger die Menge als die tiefern Geister ihrer Zeit berücksichtigten, alsbald Hand anlegten die Ergebnisse ihrer Lehrer dem gemeinen Verständnisse zu nähern. Kant's Schüler haben seine Lehren popularisirt, sowie die Schüler Hegel's dasselbe mit den Lehren ihres Meisters gethan haben. Ebenso wenig wird uns das Recht bestritten werden können das, was in die Geschichte, selbst der neuesten Zeit, eingetreten ist, einer geschichtlichen Betrachtung zu unterwerfen. Mit der Zeit, in welcher wir leben, müssen wir uns zu verständigen suchen.

Das Zusammengehören der beiden Unternehmungen, von welchen wir reden, zeigt aber auch die Schwierigkeiten, mit welchen sie zu kämpfen haben. Die Philosophie, eine Wissenschaft, hat wie alle Wissenschaften noch immer etwas Esoterisches, was sich nicht so leicht dem Verständniss eines jeden Gebildeten eröffnen lässt. Sie hat wie jede Wissenschaft ihre Kunstsprache, welche man lernen muss; sie verlangt, um zu sicherer Ueberzeugung zu führen, eine strenge Methode im Aufbau ihrer Lehren; in der Vertheilung der Arbeiten, in welcher wir leben, wird es auch dem Philosophen erlaubt sein, eine eigene Arbeit für sich in Anspruch zu nehmen; nur die Früchte seiner Arbeit will er dem allgemeinen Verkehr und dem allgemeinen Urtheil nicht entziehen; wer aber das Innere seiner Werkstätte zu meistern wagte, ohne sich selbst als Meister in der gleichen Kunst zu zeigen, würde sich nur dem Vorwurfe aussetzen, dass er das Gesetz verletze, welches die Vertheilung der Arbeit in allen Sphären gesellschaftlicher Thätigkeit uns auflegt. Deswegen ist das Bestreben die Philosophie zu popularisiren in dem Verdacht sie herabziehen zu wollen zu dem Standpunkte der oberflächlichen Meinung. Und von der andern Seite wird auch das Bestreben die gegenwärtige Philosophie geschichtlich zu behandeln, dem Verdachte nicht entgehen können, dass es die Würde der Geschichte nicht zu behaupten wisse. Denn der Geschichte kommt es nicht allein zu, Thatsachen zu überliefern; sie will die Thatsachen auch begreifen und beurtheilen. Sie hat zu unterscheiden, was die Zeiten nur als glänzenden Schein und was sie als dauernden Gewinn gebracht

haben; Gesundes und Krankhaftes ist in allen Zeiten; beides soll von dem Geschichtschreiber durch ein kritisches Urtheil in das rechte Licht gesetzt werden. Hierbei giebt nun der Ablauf der Zeiten von selbst den besten Richter ab; denn die Geschichte ist das Weltgericht; der falsche Glanz verschwindet; das ewig Dauernde beweiset sich mehr und mehr: Gesundes und Krankes sondern sich in einer natürlich verlaufenden Krise. Aber damit dieses wahrhaft geschichtliche Urtheil hervortrete, muss man die Zeit abwarten. Woraus sollen wir es schöpfen, wenn die Krisis noch nicht eingetreten ist? Man wird sich eingestehen müssen, dass wir die Geschichte unserer Zeit, d. h. der Bewegungen, in welchen wir selbst noch begriffen sind und welche ihren Abschluss noch nicht gefunden haben, in einem rein geschichtlichen Sinn nicht unternehmen können. Die Geschichte hat ihr Urtheil über sie noch nicht gesprochen. Wenn wir sie nicht hinnehmen sollen als blosse Thatsachen ohne Urtheil, so müssen wir unser persönliches Urtheil an die Stelle des Urtheils der Geschichte setzen. In den Bewegungen unserer Zeit finden sich Parteien; wir gehören selbst einer solchen Partei an; mehr oder weniger wird unser Urtheil parteiisch sein. Es gehört ein prophetischer Geist dazu um sagen zu können: dies ist gesund und wird dauern, jenes ist krankhaft und sein gegenwärtiger Schimmer wird künftigen Zeiten nur die Eitelkeit unserer dünkelhaften Anmassungen verkünden. So dürfen wir es dem Geschichtschreiber der gegenwärtigen Zeit nicht erlassen, dass er sich über seine Zeit stelle. Wenn er innerhalb seiner Zeit sich hielte, so würde er nur innerhalb ihrer Parteien urtheilen. In dem Unternehmen seine Zeit zu beurtheilen, indem man sich über sie erhebt, scheint eine grosse Anmassung zu liegen; aber ein jeder, welcher seine Wissenschaft oder Kunst weiter bringen will, wird doch dieser Anmassung sich schuldig machen müssen. In seiner Kritik über den bisherigen Standpunkt erkennt er dessen Schwächen; diese Erkenntniss muss ihm Antrieb werden zu neuen Leistungen, in welchen jene Schwächen überwunden werden sollen.

Wie ich gesagt habe, diese Schwierigkeiten dürfen uns von einem Unternehmen nicht abschrecken, welches uns geboten ist. Wir haben sie nur in ihrer ganzen Stärke uns zu vergegenwär-

tigen, um uns zu warnen, das Werk nicht mit zu leichtem Muthe anzugreifen und unsere Leistung für dasselbe nicht zu überschätzen.

Die Schwierigkeiten würden wegfallen, wenn wir die Entwickelung der neuesten deutschen Philosophie, wie sie seit Kant sich ergeben hat, für abgeschlossen erklären könnten. Wir wollen nun nicht läugnen, dass es vielleicht den Anschein hat, als wäre ein gewisser Absatz in derselben gegenwärtig erreicht. Dahin deuten die Bemühungen ihre Ergebnisse dem allgemeinen Verständnisse zu nähern; dahin deutet es, dass die grossen systematischen Entwickelungen in der Philosophie aufgehört haben oder wenig Beifall gewinnen, während kritische und geschichtliche Untersuchungen über die neueste Philosophie fast von allen Ecken und Enden sich hören lassen. Hat man doch sogar von einer historischen Schule der Philosophie hören müssen. Aber dennoch, der Anschein täuscht. Wir bemerken eher ein augenblickliches Nachlassen in dem Vertrauen auf den bisher eingeschlagenen Weg der Forschung, als eine Verständigung der Parteien, welche Zuversicht einflössen könnte; wir möchten sagen, die Parteien wären jetzt tiefer unter einander gespalten als je, und hätten in der Heftigkeit ihres Streites nur nachgelassen, weil sie an ihrer Verständigung unter einander verzweifelten. Diess trifft freilich nicht alle, welche mit Philosophie sich beschäftigen; aber ihre Zahl hat nicht zugenommen, und die unter ihnen, welche noch eine Verständigung unter den Parteien hoffen, scheinen mir zum grossen Theil in der Gefahr sich in einem seichten Eklekticismus zu verlieren.

Was aber mehr als alle diese Wahrnehmungen über den gegenwärtigen Stand der Philosophie mich bewegt anzunehmen, dass bis jetzt kein wahrer und einigermassen haltbarer Abschluss der neuesten deutschen Philosophie gewonnen worden sei, beruht auf der Betrachtung, dass diese Philosophie in allen ihren Bestrebungen mit dem allgemeinen Gange unserer sittlichen und gesellschaftlichen Entwickelung auf das innigste verwachsen ist. Sie ist weniger die Mutter, sie ist mehr ein Kind aller der Revolutionen welche wir seit dem letzten Viertel des vorigen Juhrhunderts erlebt haben; von ihnen getragen, mit ihnen arbeitend, halb Werkzeug, halb Beweggrund, wird sie ihren Abschluss auch nur errei-

chen, wenn diese Revolutionen zu einem haltbaren Zustande sich abgeklärt haben. Sollen wir uns scheuen diess einzugestehen? Man wird die Geschichte der Philosophie nie verstehen lernen, wenn man sie nicht als einen integrirenden Bestandtheil unserer Bildungsgeschichte betrachtet. Wir können uns auch nicht verleugnen, dass wir in einer grossen Umwälzung unserer Bildung begriffen sind. Man scheut das Wort Revolution, weil man dabei an die politischen Krämpfe denkt, aber diese Krämpfe sind nur Symptome, und der kleinste Theil des Umschwungs, in welchem wir uns finden. Man sollte den nicht tadeln, welcher der Sache ihren rechten Namen giebt. Die Völker lassen sich nicht mehr regieren wie sonst; neue religiöse Auffassungen sind unter ihnen aufgekommen; ihr Geschmack ist ein anderer geworden; die Uebereinkunft ihres geselligen Verkehrs, ihre gesellige Sitte hat sich umgestaltet; ihre Literatur und Wissenschaft hat eine andere Wendung genommen; die Elemente der alten Bildung sind geblieben; aber die Form, in welcher man sie zusammenzufassen und zu begreifen sucht, hat wesentliche Abänderungen erfahren und eben mit dieser zusammenfassenden, alles zu einem Begriff gestaltenden Form hat es die Philosophie in ihren Forschungen zu thun. Können wir nun wohl sagen, dass alles dies schon eine feste Form erreicht habe? Wir finden es vielmehr noch alles mehr oder weniger in Gährung. So werden wir auch wohl für unsere Philosophie noch keinen Abschluss erreicht haben.

Was nun unter diesen Umständen von wissenschaftlicher Seite zu thun sei, lässt im Allgemeinen sich wohl sagen. Wir müssen die Gründe, welche uns zur Umwälzung gezwungen haben, zu begreifen suchen; wir müssen unterscheiden, was stehen bleiben konnte und was fallen musste; wir müssen unsere bisherigen Unternehmungen selbst einer strengen Kritik unterwerfen, unsere Fehler verbessern, damit wir die Fortschritte, welche wir gemacht haben, in einer lautern Freude geniessen können. Umwälzungen haben heftige Leidenschaften in ihrem Geleite; die Spuren dieser Leidenschaften trägt auch die neueste deutsche Philosophie zur Schau. Um sie richtig beurtheilen zu lernen, müssen wir uns über diese Leidenschaften erheben und mit Hülfe der Kritik einen neuen Fortschritt im Geiste, aber nicht im Buchstaben

ihrer Bestrebungen zu machen suchen. Erst dadurch wird es möglich werden, ihren revolutionären Geist zu bannen, sie geschichtlich zu begreifen und ihre Ergebnisse zu einer allgemein fasslichen Verständigung zu bringen.

Diese Betrachtungen sind mir entgegengetreten, als ich eine Reihe von Schriften übersah, welche neuerdings mit der Geschichte der neuesten deutschen Philosophie sich zu thun gemacht haben. Ich erwähne von ihnen nur die obenangeführte, deren Titel die Verbindung des Geschichtlichen mit dem Gemeinfasslichen deutlich an der Stirn trägt. Dass ich mit den Bestrebungen dieser Schrift nicht übereinstimme, dass ich in ihr die scharfe Kritik vermisse, welcher unsere Philosophie bedürftig ist, dass manches Einzelne in ihr zu berichtigen wäre, und nicht alle Theile des Werkes mit gleicher Sorgfalt bearbeitet sind, kann mich nicht abhalten in ihr doch einen mit Kritik brauchbaren Beitrag zur Verständigung über die philosophischen Lehren unserer Zeit zu erblicken. Meine folgenden Betrachtungen werden auf sie Rücksicht nehmen ohne ihren Schritten zu folgen. Meine Untersuchungen sollen darauf gehen den allgemeinen Gang der neuesten deutschen Philosophie übersehen zu lassen; die angeführte Schrift hat es dagegen mehr mit Auszügen aus den Lehren der einzelnen Philosophen zu thun. Ihr gelten die Ergebnisse unserer Philosophie bis auf Ruge herab fast für baaren Gewinn, während ich in denselben nur Versuche erblicken kann, welche der ernstesten Zucht des sichtenden Gedankens bedürfen.

Von äussern Einflüssen, unter welchen die Entwicklung der neuen Philosophie stand, pflegt man nur zu beiläufig und nur an einzelnen Punkten die Französische Revolution zu erwähnen und den Aufschwung, welchen um dieselbe Zeit die deutsche Dichtkunst und schöne Literatur nahm. Beide haben einen durchgehenden Einfluss auf sie ausgeübt und sehr bedeutende Punkte in den Lehren der deutschen Philosophen lassen sich nur aus ihnen erklären. Wir werden nicht übersehen können, dass die deutsche Philosophie darauf ausging, den sittlichen Beweggründen, welche in der frühern Denkweise abgeschwächt worden waren, ihre Stärke wiederzugeben; das Sittliche aber fasste sie alsbald in seiner allgemeinen Bedeutung für die Gestaltung aller Gesell-

schaftsverhältnisse in der Menschheit und hierbei konnten die poli-tischen Verhältnisse nicht übersehen werden. Da finden wir denn, dass die deutschen Philosophen bald in ihren überfliegenden Hoffnungen für die Zukunft von den schönen Träumen der Revolution getragen werden, bald finden wir sie im Kampfe gegen die Ausschweifungen einer Revolution, welche das deutsche Leben bedrohte. Auch die Ruhe einer Zeit, welche zur Wiederherstellung erschütterter Verhältnisse sich neigte, ist ihnen nicht fremd geblieben. Diese Schwankungen hängen mit dem Einflusse zusammen, welchen der Aufschwung der deutschen Literatur auf die deutsche Philosophie ausüben musste. Denn sie selbst bildete einen Theil der deutschen Literatur und nicht den geringsten. Vielleicht mehr als jede andere ist unsere deutsche Litteratur von philosophischen Gedanken durchdrungen; die besten unserer Philosophen tragen ein dichterisches Element in sich oder glühen für die Kunst; bei vielen von unsern Denkern kann man fragen, ob sie mehr Denker oder Dichter sind. Man wird aber bemerken können, dass die französische Revolution und die Entwicklung der volksthümlichen Literatur unter den Deutschen in einem geheimen Streite unter einander standen. Jene hatte in ihren ursprünglichen Bestrebungen einen kosmopolitischen Sinn und nur in diesem konnte sie die deutsche Philosophie für sich gewinnen; diese war, wie sich von selbst versteht, national gesinnt; sie hat eine Zeit lang fast allein die deutsche Freiheit gegen die Uebermacht der französischen Herrschaft vertreten müssen. Es begreift sich, dass der Einfluss zweier mit sich streitender Mächte die leidenschaftliche Bewegung der deutschen Philosophie steigern musste, um so mehr, je offener es vorliegen möchte dass die erwähnten Richtungen selbst in einem innern Kampfe mit ihrer eigenen Natur standen. Der Kosmopolitismus der Franzosen, welcher in einer politischen Revolution sich Luft machte, trug seinen eigenen Feind in sich in der nationalen Selbstsucht, von welcher politische Bestrebungen sich nicht lossagen können. Im Verlaufe der Zeiten hat sich deutlich genug ergeben, dass der Staat nicht auf kosmopolitischen, sondern auf volksthümlichen Grundlagen beruht. Wenn aber die deutsche Literatur mit Recht das volksthümliche Element unserer Bildung vertrat, so hatte sie doch noch eine allgemeinere

Aufgabe zu lösen. Ihr Streben nach Universalität verkündet es. Sie hat ein Abbild fast aller Literaturen zu geben versucht. Ihre Wirkungen sind auch über Deutschland hinausgegangen. Sie hat den falschen Classicismus der französischen Schule gestürzt; die Gährung der romantischen Schule, welche aus ihr hervorgegangen ist, hat sich über andere gebildete Völker Europa's verbreitet. Der philosophische Geist, welcher in ihr herrscht, strebt ohne Zweifel über die Schranken einer nur volksthümlichen Entwicklung hinaus. So sehen wir die deutsche Philosophie aufwachsen unter dem Einflusse allgemeiner Bewegungen, welche mit sich selbst in Streit liegen und in einem instinktartigen Triebe kaum ein halbes Bewusstsein von dem haben, was sie wollen.

Von mehr zweideutiger Art ist das Verhältniss der deutschen Philosophie zur Religion. Als sie sich auszubilden anfing, hatte der Fanatismus der Atheisten, Materialisten, Egoisten schon seinen Gipfel überstiegen; sie hatte nur mit den Folgen desselben zu kämpfen. Unter den Gebildeten herrschte meistens Gleichgültigkeit gegen die geschichtlichen Formen der Religion, welche aus der Spaltung der kirchlichen Parteien hervorgegangen war. Wir haben erfahren, dass diese Spaltung noch nicht überwunden ist, die Macht des Alten, des Herkommens, der Geschichte regt sich auch in diesen Gebieten des Lebens. Ohne Zweifel, dass dies aus den tiefsten Schichten unserer Völker hervorbricht. Nur dadurch gewinnt es seine heilende oder drohende Kraft. Wenn man aber das Verhältniss der Philosophie zu diesen Erscheinungen geschichtlich verfolgt, so wird man darüber einen Zweifel nur schwer überwinden können, ob sie bei der Entwicklung derselben mehr leidend oder mehr thätig gewesen sei. Die Stimmen derer, welche zuerst die religiösen Bedürfnisse wieder zur Sprache gebracht haben, sind meistens in einem philosophischen Ton gehalten. Von einem grossen Theile der Gebildeten wird man sagen müssen, dass erst durch die Gründe der Philosophie der in ihnen schlummernde Glaube geweckt werden musste. Viele Vorurtheile gegen den Glauben, besonders gegen die geschichtlich gebildete Religion, waren zu beseitigen, ehe derselbe die ihm gebührende Stelle behaupten konnte, und nur durch wissenschaftliche Untersuchungen liessen sie sich beseitigen. So viel ist gewiss, dass

die neueste deutsche Philosophie eine Richtung genommen hat, welche der Religion weniger feindlich sich zeigte, als die Lehren des philosophischen Jahrhunderts, wie das 18. Jahrhundert sich nannte, dass sie die Religion in ihren innersten Beweggründen zu begreifen suchte; wir mögen es vorläufig dahin gestellt sein lassen, wie weit sie hierin durch innere Erregungen des religiösen Lebens bestimmt wurde.

Wenn jedoch die deutsche Philosophie von äussern Anregungen bestimmt wurde, so zeugt doch die strenge, methodische Form, welche sie inne hielt, deutlich davon, dass es innere Bedürfnisse der Wissenschaft waren, von welchen sie vornehmlich getrieben wurde. Wir finden hierin einen neuen Keim der leidenschaftlichen Bewegungen, in welche sie sich stürzte. In einem heftigen Kampf gegen das Alte sehen wir sie begriffen; eine ganz neue Gestalt der Wissenschaft will sie hervorrufen. Die Philosophie der vergangenen Jahrhunderte galt ihr kaum für Philosophie. Der Kantische Kriticismus sah den Dogmatismus und Skepticismus der Vergangenheit nur für missglückte Versuchein der Philosophie an. Fichte war ein Neuerer im strengsten Sinne des Wortes. Von dieser gründlichen Verachtung des Alten sind zwar Schelling und Hegel zurückgekommen, aber auch sie haben dahin gestrebt der Wissenschaft eine ganz neue Gestalt zu geben. Der revolutionäre Charakter der neuesten deutschen Philosophie ist unverkennbar. Will man das Recht begreifen zu ihren Unternehmungen, so muss man nicht verschmähen genauer in die Zustände der Wissenschaft einzugehen, von deren weitern Entwicklungen sie abbrechen zu müssen glaubte.

In meiner Geschichte der neuern Philosophie habe ich auseinandergesetzt, welchen Gang dieselbe genommen; ich werde es nicht vermeiden können, die Hauptpunkte hiervon zu wiederholen. In der Wiederherstellung der Wissenschaften hatte sich eine abergläubische Verehrung des Alterthums gebildet; seine Lehren suchte man sich anzueignen, sie auszulegen; ihnen nachzuahmen schien das Höchste, was man erreichen könnte; seine Werke zu übertreffen, hielt man sich für unfähig. Die Philologie hatte den Preis vor allen Wissenschaften. Von diesem Aberglauben haben uns allmählig die Fortschritte unserer neueren Wissenschaft befreit.

Bacon und Pascal machten die Ansicht geltend, dass in Wahrheit wir die Alten wären, an Forschung gereifter, als jene jugendlichen Geschlechter der Griechen und der Römer. Es waren aber vorzugsweise zwei Gebiete der Wissenschaft, in welchen die Fortschritte der neueren Zeit über jeden Zweifel siegreich sich bewiesen, die Mathematik und die Physik. Eben hiedurch gewannen diese Gebiete den Vorrang unter allen Wissenschaften in einem solchen Maasse, dass sie noch gegenwärtig vorzugsweise den Namen der exacten Wissenschaften sich anmassen. Diesem Zuge der Zeit hat auch die neuere Philosophie nicht widerstehen können. Unter den gepriesensten Namen der neueren Philosophen finden wir die Männer obenan stehen, welche der Mathematik und Physik vorherrschend ihren Fleiss geschenkt hatten, einen Bacon, Hobbes, einen Descartes, einen Spinoza, einen Locke, einen Leibniz. Man wird nicht ohne Grund sagen können, dass an der Spitze der ausgebildeten Systeme der neuern Philosophie zwei Lehrweisen stehen, von welchen die eine Bacon, die andere Descartes zu ihrem Anfänger hat. Die erste ist der Erfahrung zugewendet und sucht das Erkennen sensualistisch zu erklären; das Muster der Wissenschaften erblickt sie in einer Erkenntniss, welche durch Beobachtung und Versuche sich gebildet hat; Bacon verleugnete es nicht, dass er dieses Muster von der und für die Naturwissenschaft abgenommen hatte. Die andere empfiehlt uns die Methode der Mathematik als der einzigen Wissenschaft, welche, im Gegensatz gegen die Schwankungen der Philosophie, ihre sichere Bahn gehe, und sucht nach diesem Muster von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes aus rationalistisch sich aufzubauen. Diese beiden Schulen haben die neuere Philosophie beherrscht; Locke und Leibniz sind nur Ausläufer derselben, der eine der Baconischen, der andere der Cartesianischen Schule. Ohne Vermischung mit einander sind sie freilich nicht geblieben. Die enge Verbindung, in welcher Matkematik und Physik stehen, gestattete es nicht, die Methode der Erfahrung ohne Rücksicht auf die mathematischen Grundsätze und die Methode der Mathematik ohne Berücksichtigung der Erfahrung durchzuführen.

Unter dieser Vorherrschaft zweier einzelnen Wissenschaften konnte die Philosophie nur ein verkümmertes Leben führen. Wir

sehen es darin, dass man von der einen Seite die Philosophie, ja alle übrige Wissenschaften in die mathematische Methode zwängen wollte, von der andern Seite ihr nur die Aufgabe stellte, in psychologischer Untersuchung den Gang zu beobachten, in welchem unsere Gedanken sich bilden. Der Philosophie ist die Aufgabe gestellt, das Ganze, den Zusammenhang aller Wissenschaften zu vertreten. Sie darf sich nicht leiten lassen durch die Vorliebe für die eine oder die andere Art der Untersuchung; sie soll den Zweck der Wissenschaften im Auge haben und die logischen Regeln entwerfen, nach welchen er erreicht werden kann. Nothwendige Folgen jener Vorherrschaft mussten sein, dass die allgemeine Idee der Wissenschaft überhaupt, welche jeder Fachgelehrte in seinen Gedanken tragen sollte, verkürzt wurde und dass die allgemeine Methode des wissenschaftlichen Denkens einer einseitigen Ansicht von der logischen Verfahrungsweise wich.

Man kann zwei Seiten in diesen Folgen unterscheiden; die eine wendet sich dem Inhalte der Wissenschaft, die andere ihrer Form oder Methode zu. Wir müssen beide Seiten etwas genauer betrachten, um unsere Behauptungen nicht ohne einen übersichtlichen Nachweis zu lassen.

Von der Seite des Inhalts ist der Nachweis am leichtesten und die Beispiele drängen sich uns fast in zu reicher Fülle auf. Die physische Betrachtungsweise der Dinge im Bunde mit der Mathematik hatte in der allgemeinen Meinung eine Vorstellungsweise herbeigeführt, welche man am treffendsten mit dem Namen des Naturalismus bezeichnen kann. Am folgerichtigsten drückte sie die Verehrung der Natur als des alleinigen und letzten Grundes aller Dinge aus. Der Atheismus des Systems der Natur und seiner zahlreichen Anhänger, welcher das Naturgesetz zu seinem Götzen erhob, kann deswegen als die Spitze in den Entwicklungen der neuern Philosophie angesehen werden. Wenn aber auch die grössten Philosophen der neuern Zeit noch mehr Besonnenheit, noch mehr religiöse Scheu behaupteten, so suchten sie doch fast alle in Gott nur den Schöpfer der Natur und den ersten Anfänger der Bewegung, zweifelten aber nach ihrer physisch-mathematischen Vorstellungsweise nicht daran, dass vom ersten Anstoss her alles nach einem nothwendigen Gesetze der Natur in mechanischer Weise

sich bewegen müsse. Descartes hatte gelehrt, dass die Thiere, dass die Welt Maschinen sind; die Folgerung konnte nicht ausbleiben, dass auch der Mensch eine Maschine sei. Aus der Naturforschung hatte Bacon die Zwecke verbannt, wie hätte man sie im Leben des Menschen bewahren können? Alles sollte dem unerbittlichen, dem nothwendigen und alles beherrschenden Naturgesetze sich fügen, alles wollte man natürlich haben, während man aus den Banden einer verwickelten, verschnörkelten Kunst, eines verkünstelten Geschmacks sich nicht befreien konnte. Man suchte das Recht der Natur, die natürliche Erziehung, die natürliche Religion, die Triebe und Neigungen der Natur und der Sittlichkeit, die natürliche Logik geltend zu machen; der Instinct und die Sinne sollten unser Leben und unser Denken leiten. Bei dieser Vorherrschaft der Naturansicht musste die Vernunft des Menschen zu kurz kommen. Man hatte den Unterschied zwischen Natur und Vernunft fast vergessen, obwohl ihn Pascal, im Widerstreben gegen die sich erhebende Uebermacht der Naturansicht, vortrefflich bezeichnet hatte, indem er darauf hinwies, dass der Naturtrieb doch immer nur in demselben Kreislaufe nach gleichbleibender Norm seine Producte hervorbrächte, wie kunstreich sie auch sein möchten, während die Vernunft des Menschen in Kunst und Wissenschaft in einem unendlichen Fortschreiten sich vervollkommne. Unter diesem Naturalismus musste die sittliche Ansicht der Dinge verkümmern. Die selbstsüchtigen Triebe der Natur wurden für die wahren Beweggründe des Handelns gehalten; Egoismus und Eudämonismus herrschten vor; wo man ihnen entgegenzutreten wagte, waren es nur die natürlichen Neigungen des Menschen zum geselligen Leben, auf welche man sich stützte. Nur eine sehr abstracte, abgeblasste Moral hat die neuere Philosophie zu Stande bringen können; wo die Macht der Verhältnisse doch dazu antrieb, allgemeine Grundsätze für das sittliche Leben zu suchen, da zerstreute man sich in Einzelheiten und fiel deswegen der Empirie in die Hände. Die Untersuchung des sittlichen Lebens wurde zerstückelt, indem man Naturrecht und Politik, Pädagogik, Aesthetik und Religionsphilosophie als von einander abgesonderte Wissenschaften behandelte, fast ohne die Ahndung, dass alle diese Gebiete dem sittlichen Leben seinen Inhalt nach-

weisen und Grundsätze abgeben sollen, nach welchen die Geschichte der menschlichen, d. h. der vernünftigen und sittlichen Bildung zu beurtheilen ist. Aber wie wäre in dieser Zeit des Naturalismus an eine Geschichte der sittlichen Bildung im Ganzen, in wahrhaft wissenschaftlichem Sinne zu denken gewesen? Der Pragmatismus herrschte; es galt die Meinung, dass alles wie in der Natur auch im Menschenleben sich im Kreise bewege, bald steige, bald falle; dass für die Fortschritte der Menschheit ein Zweck und ein Gesetz nachgewiesen werden könnte, daran war der Gedanke fast ganz verloren gegangen. Die Behandlung der Geschichte galt für eine Sache mehr der Kunst als der Wissenschaft; noch Kant beschränkte die Erfahrungswissenschaft nur auf die Physik.

Es wird sich begreifen lassen, dass unter einer solchen Denkweise auch die Untersuchung über die Formen und Methoden des Denkens leiden musste, so wie denn überhaupt, was wir hier unterscheiden, Inhalt und Form der Wissenschaft, sehr eng verbunden ist. Wo man die wissenschaftliche Gestalt der Geschichte missachtet, wird man einen grossen Theil der Verfahrungsweisen übersehen und verkennen, durch welche unser Denken zur Einsicht in das innere Wesen der Dinge aufsteigt. Es ist vergeblich, nach dem Muster der Physik und der Mathematik alle Wissenschaften zuschneiden zu wollen. Es wird aber auch sonst sich nicht verkennen lassen, dass die methodischen Untersuchungen in der neuern Philosophie keinen rechten Fortgang gewinnen wollten. Im Widerwillen gegen die verwickelte Dialektik der Scholastiker hatte man darauf Bedacht genommen, die Logik zu vereinfachen. Nun gab Bacon einen sehr bedeutenden Anstoss für weitere Untersuchungen dadurch, dass er die Methode der Induction nicht allein empfahl, sondern auch zu zergliedern suchte. Dass seine Zergliederung genüge, wird wohl niemand behaupten wollen; aber dennoch Nachfolger in seinem Unternehmen suchen wir vergebens. Die Sensualisten, welche ihm folgten, erschöpften sich in der Polemik gegen die angebornen Begriffe oder Grundsätze; ein Gesetz für die Gestaltung des gegebenen Stoffs für unsere Gedanken wussten sie nicht nachzuweisen und versanken darüber in Skepticismus. Die Rationalisten empfahlen die Methode

der Mathematik, wie sie schon Aristoteles entwickelt hatte; über diese Aristotelische Logik kamen sie nicht hinaus. Nach dem Muster der Mathematik nahmen sie ursprüngliche Begriffe oder Grundsätze an; wie oft sie aber auch aufgefordert wurden, ihre Zahl und ihren Inhalt namhaft zu machen, sie haben dieser Aufgabe sich immer entzogen. Was Kant aussprach, war unter ihnen fast allgemeine Meinung, dass die Logik seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gethan habe, dass sie eine abgeschlossene Wissenschaft sei. Diese Meinung muss uns seltsam scheinen in einer Zeit, in welcher über die Methode der Philosophie die grössten Schwankungen bestanden. Sie bezeichnet einen tief eingreifenden Mangel an Bewusstsein über das Wesen der Philosophie. Man wollte die Philosophie unter die mathematische Methode zwängen, oder sie wie eine empirische Physik der Seele behandeln; nach beiden Seiten zu verkannte man das Eigenthümliche ihrer Aufgabe und dass sie nur in einer eigenthümlichen Weise ihres Verfahrens dieser Aufgabe Genüge leisten könnte.

Es ist hier nicht meines Amts, die glänzenden Leistungen der neuern Philosophie an das Licht zu ziehen; ihre dunkeln Schattenseiten habe ich zu schildern, weil ich zeigen soll, warum gegen sie ein gerechter Streit sich erheben musste. In Zeiten, in welchen die Fortschritte der Entwickelung in Zweifel gezogen werden, wird es rathsam sein, sich an die Uebel zu erinnern, über welche man denn doch hinweggekommen ist. Den Naturalismus in der Philosophie hatte unsere neueste deutsche Philosophie zu überwinden; darin lagen ihre Aufgaben. Man muss sich darüber Rechenschaft zu geben suchen, in wie weit sie gelöst worden sind.

In der Unterscheidung, welche wir früher gemacht haben, liegt es schon, dass ihre Aufgaben von doppelter Art waren, theils für den Inhalt, theils für die Form der Philosophie. Dass beide Aufgaben im Zusammenhang mit einander stehen, lässt sich von vornherein annehmen; es ist aber auch begreiflich, dass ihr Zusammenhang nicht von vornherein erkannt wurde, dass sie sich vielmehr unter einander verwirrten, und dass dies eine Veranlassung zu der krausen Gestalt unserer deutschen Philosophie wurde, welche gar vielen urtheilsfähigen Männern, trotz ihres besten Willens, sich mit ihr zu befreunden, den Geschmack an ihr verleidet hat. Wir

müssen uns wohl eingestehn, dass sie zu einer einfachen Darlegung ihrer Ansichten noch nicht gelangt ist. Dass es aber in ihren Absichten lag, beide Aufgaben zu lösen, wird sich doch schwerlich verkennen lassen. In den Uebertreibungen der Leidenschaft, mit welcher sie dieselben verfolgte, wird man doch ihren Sinn und ihr wahres Ziel bemerken können.

Werfen wir zuerst unsern Blick auf die methodischen Fragen. Zu ihnen gehört alles, was über das Princip der Philosophie und der Wissenschaft verhandelt wurde; denn das Princip ist nur als Anfang der Methode zu begreifen. Es gehört dahin auch ein grosser Theil dessen, was den Begriff der Philosophie betrifft; denn einen der wesentlichsten Punkte, durch welchen die Philosophie von andern Wissenschaften sich unterscheidet, haben wir in ihrer Methode zu erkennen. Ueber Princip und Begriff der Philosophie hat aber die deutsche Philosophie beständig verhandelt. Bei der Ansicht der vorigen Jahrhunderte konnte sie es nicht belassen, dass die Philosophie nach der Methode der Mathematik oder der empirischen Wissenschaften verfahren sollte. Kant begann den Reigen, indem er seine kritische Methode empfahl und an die Kritik der reinen Vernunft die Postulate der praktischen Vernunft mit allen ihren Folgerungen anschloss. Welche tief eingreifenden, welche verwickelten Untersuchungen haben sich daran angeschlossen. Der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, die vielen ursprünglichen Begriffe oder Grundsätze der Mathematik wurden dadurch beseitigt, in einem nur zu harten Gegensatz wollte man die philosophische, die absolute Anschauung gegen die gemeine Denkweise erblicken, selbst der Satz des Widerspruchs wurde angefeindet. In ganz neuer Methode wollten Fichte, Schelling, Hegel die philosophischen Wahrheiten erhärten. Man wird wohl schwerlich erwarten dürfen, dass ein Umsturz dieser Art ohne Tumult abgegangen sei und dass alles sich haltbar zeigen werde, was in ihm ein kühnes Wagniss hinwarf. Aber bleiben wird es, dass die Philosophie nicht nach dem Massstabe einzelner Wissenschaften gemessen, nicht in dem Verfahren solcher Wissenschaften betrieben werden dürfe. Erst hierdurch hat die Philosophie ihre Selbständigkeit errungen. Wir dürfen auch wohl hoffen, dass aus den Untersuchungen über Begriff, Princip und Methode der Phi-

losophie noch andere positivere Ergebnisse hervorgegangen sein werden.

Was den Inhalt der deutschen Philosophie betrifft, so kam es in ihm darauf an, gegenüber dem herrschenden Naturalismus, der Vernunft ihre Rechte wieder zu gewinnen. Dass sie dies unternahm, beweist ohne Zweifel der in ihr herrschende Idealismus, d. h. ihr Bestreben, alles auf die Vernunft zurückzuführen. In ihm hatte die einseitige Richtung der frühern Zeit in ihr Gegentheil sich geworfen. So wie man früher der Natur alles übergeben hatte, so wollte man jetzt der Natur nichts überlassen. Dass dies der vorherrschende Zug der neuesten deutschen Philosophie war, darin wird man sich nicht irren lassen durch die Naturphilosophie, welche in ihr einen entgegengesetzten Weg einzuschlagen schien, oder durch andere Regungen des Realismus, ja des Materialismus. Einseitige Richtungen treiben auch ihr Gegentheil heraus, und nachdem man den idealistischen Weg betreten hatte, waren doch die Nachwirkungen des Naturalismus nicht sogleich verschwunden. Man wird es jedoch nicht für die Aufgabe der deutschen Philosophie halten, einen einseitigen Idealismus auszubilden; als Philosophie musste sie den Anforderungen aller Wissenschaften, der Wissenschaften der Natur, wie der Wissenschaften der Vernunft, gerecht zu werden suchen; in ihrer Stellung zur frühern Philosophie traf es sich nur, dass ihre Arbeiten hauptsächlich darauf gerichtet sein mussten, die Macht der Vernunft in ihrem Unterschiede von der Natur zur Anerkennung zu bringen. Ihre Richtung geht deswegen vorherrschend auf eine sittliche Ansicht der Dinge. Man hat dies oft übersehen über den vorhererwähnten methodischen Bestrebungen, welche die ethischen Bestrebungen zuweilen überdeckt haben. Daher wollen wir einige unverkennbare Zeichen der letztern hervorheben. Mit der ethischen Richtung ist die Religion nahe verwandt und es wird sich nicht verkennen lassen, dass die neueste deutsche Philosophie der Religion in allen ihren Formen, der Mythologie und der Offenbarung, ein neues Interesse abgewonnen hat. Dass sie darüber auch mit der Religion in Streitigkeiten gerieth, ist nicht zu verwundern, besonders weil sie die rein sittliche Bedeutung der Religion geltend zu machen sich gedrungen sah. Auch hierin waren Uebertrei-

bungen nicht leicht zu vermeiden. Der einseitig idealistische Zug, welchen sie eingeschlagen hatte, liess sich nur dadurch durchführen, dass man den Gedanken der Vernunft zum Gedanken des Absoluten oder Gottes steigerte. Hieraus erklären sich die Verirrungen des Pantheismus, welcher in seiner idealistischen Richtung alles in die absolute Vernunft aufzulösen strebt und die Wahrheit der Naturbedingungen leugnet, durch welche wir hindurchgehen müssen. Diesen Verirrungen setzte sich jedoch ein anderes Bestreben entgegen, welches nicht weniger den ethischen Zug der neuesten deutschen Philosophie kenntlich macht. Dem Fatalismus der Naturansicht, dem Determinismus, welcher sich ihm angeschlossen hatte, trat die Lehre von der Freiheit der Vernunft im Menschen entgegen. Fast in allen Zweigen ihrer Entwicklung hat die neueste Philosophie diese Freiheit zu behaupten gesucht. An diesem Lehrpunkte zeigte sich fast am deutlichsten, wie eng ihr Inhalt mit ihrer Form verbunden war; denn die Freiheit des philosophischen Denkens sollte mit der Freiheit des sittlichen Lebens Hand in Hand gehn. Dass die Freiheit des Denkens aber nicht ohne Gesetz methodisch sich vollziehen könnte, war unverkennbar, und so musste es als Aufgabe sich herausstellen, die Freiheit der Vernunft nicht allein zu behaupten, sondern auch das Gesetz der Freiheit nachzuweisen. Man kann sagen, dass die wichtigsten Untersuchungen der neuesten Philosophie um diesen Punkt, um den Begriff der gesetzmässigen Freiheit, sich zusammen gedrängt haben. Man wird schwerlich sagen können, dass sie zu einem genügenden Ergebniss gekommen sind; aber sollten alle ihre Bemühungen umsonst gewesen sein? Das Problem wenigstens und die verschiedenen Punkte, welche in ihm liegen, dürften sie zu klarerer Anschauung gebracht haben. Indem man aber nach dem Inhalte des sittlichen Lebens und nach dem Gesetze der Freiheit suchte, musste man auch die Fragen in das Auge fassen, welche die Geschichte der Vernunft oder des Menschen uns aufdrängt. Die neueste deutsche Philosophie hat dies mit dem grössten Eifer gethan und von dieser Seite vielleicht dürfte es am leichtesten sein, auch denen, welche aussen stehen, die Fortschritte, welche in ihr liegen, begreiflich zu machen. Es würde sich der Ausdruck rechtfertigen lassen, dass sie die philosophischen Untersu-

chungen um einen neuen Zweig, die Philosophie der Geschichte, bereichert habe. Freilich werden viele einwerfen, dieser Gewinn sei sehr zweifelhaft; was man mit diesem Namen benenne, biete nur ein Chaos von Meinungen dar. Sie würden nicht bedenken, dass die Anfänge aller Wissenschaften chaotisch sind. Es mag zugegeben werden, dass die Constructionen der Geschichte, welche man versucht hat, ihr Ziel überflogen; dennoch wird die Wahrheit bleiben, dass man Grundsätze für die Beurtheilung der Geschichte suchen muss. In den Untersuchungen über sie hat sich der ethische Charakter unserer neuesten Philosophie bewährt. Sie hat es unternommen, das ganze sittliche oder vernünftige Leben der Menschheit zu einem Bilde zusammenzufassen, die Moral hat sie aus der Verkümmerung gezogen, in welcher sie nur Vorschriften für die Pflichten des einzelnen Menschen geben sollte, das Naturrecht und die Politik, die Aesthetik, die Pädagogik und die Religionsphilosophie hat sie über die Vereinzelung erhoben, in welchen sie die verschiedenen Seiten des sittlichen Lebens nur in einseitiger Vorliebe schildern konnten, um dagegen eine umfassende Schilderung des ganzen Gehaltes unserer sittlichen Bestrebungen zu unternehmen. Sollte sie diesem Unternehmen nicht völlig sich gewachsen gezeigt haben, so wird sie damit sich trösten können, dass alle menschlichen Künste und Wissenschaften einen Anfang haben müssen, welcher schwächer ist als ihre Vollendung.

Wenn man ein so schwieriges Werk angreift, wie die Uebersicht über den Gang der bisherigen deutschen Philosophie ist, so wird man davor sich hüten wissen, durch die Einzelnheiten seinen Blick zerstreuen zu lassen. In der vor uns liegenden, wie in vielen ähnlichen Schriften finde ich, dass sie zu ängstlich darauf ausgegangen ist, jedem Verdienste gerecht zu werden. Es ist dies selbst ein schönes Verdienst, bisher noch verborgene Verdienste an das Licht zu ziehen; aber unter den Ursachen, welche unser Urtheil über die uns zunächst liegenden Zeiten verwirren, ist ohne Zweifel eine der wichtigsten, dass sie unserm Blicke zu nahe stehen und jede Einzelheit in ihnen unserer Bemerkung durch irgend ein persönliches Verhältniss sich aufdrängt. In dem raschen Fluge der Uebersicht, welche ich hier zu geben versuchen will, denke ich mich nur an die hervorragendsten Erscheinungen zu halten.

In der Geschichte unserer neuesten deutschen Philosophie kann man zwei Abschnitte unterscheiden. Der erste, welcher sich um Kant gruppirt, hielt sich noch in sehr gemässigten Schranken; es waren die Anfänge der Umwälzung. Die kritische Methode erinnerte beständig an die Schranken unserer Wissenschaft; sie eröffnete den Blick in die intelligible Welt, aber warnte in theoretischer Forschung sich in dieselbe hineinzuwagen; die Erforschung des Absoluten schien dieser Zeit verwegen; seit Fichte begann dies anders zu werden; die Bahn zur Erkenntniss des Absoluten, welche er betreten hatte, haben Schelling und Hegel mit grösserer Kühnheit verfolgt; von Schranken der Philosophie wollte man nichts mehr wissen; die Philosophie sollte als absolute Wissenschaft sich erweisen. Man wird Unterabtheilungen in diesen beiden Gruppen machen können; aber dass sie die Hauptabtheilungen abgeben, halte ich für entschieden.

Wenn man jedoch bedenkt, dass Fichte und seine Nachfolger von Kant ausgingen, so wird man sich darüber wundern müssen, wie eine Philosophie, welche das Absolute so fern sich zu halten suchte, plötzlich völlig umschlagen und in die Erforschung des Absoluten sich versenken konnte. Die Verwunderung hierüber hat es bewirkt, dass Viele in Fichte und seinem Anhange gar keine Fortsetzung der Kantischen Schule haben sehen wollen; sie sehen in diesen Pantheisten nur Nachfolger Spinoza's. Das Räthsel löst sich, wenn man bemerkt, dass der Einfluss der Kantischen Philosophie hauptsächlich auf der Umgestaltung der Methode, auf der formellen Seite der Untersuchung beruhte. Die Form musste nun auch einen Stoff zu gewinnen suchen. Es lässt sich aber auch erwarten, dass dieser Stoff vorbereitet war durch den Entwicklungsgang, in welchem man sich befand.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Entwicklung der deutschen Litteratur überhaupt einen entscheidenden Einfluss auf die neueste deutsche Philosophie ausgeübt hat. Eine solche Umbildung der philosophischen Denkweise, wie sie das Ende des 18. Jahrhunderts sah, ist überhaupt niemals das Werk nur eines Mannes. Man wird sich nicht verhehlen, dass Kant seine Mitarbeiter gehabt hat. Wir finden sie in Männern, welche den Lehren Kant's sehr fern stehen, deren Einfluss aber auf die Ent-

wicklung der deutschen Litteratur entschieden ist und mit dem Einflusse Kant's sich mischte, um die volle Entwicklung der neuesten deutschen Philosophie hervorzurufen. Als solche Männer sind vor allen andern Lessing, Herder, und Fr. H. Jacobi zu nennen. Die beiden ersteren waren zwar jünger als Kant, da aber dieser sich spät entwickelte, fällt ihr Einfluss auf die deutsche Litteratur noch früher, als der Einfluss Kant's; Jacobi's Einfluss dagegen hat sich erst bemerklich gemacht, als die Kantische Kritik in stärkster Wirkung war. Alle drei haben die Lehre Spinoza's zu bedenken gegeben, die beiden erstern empfahlen sie, Jacobi warnte vor ihr.

Wenn man den Einfluss Lessing's und Herder's nicht bedenken wollte, so würden die Stoffe, mit welchen die deutsche Philosophie gleich nach Kant sich erfüllte, als etwas plötzlich und ohne Beweggrund Hereinbrechendes uns erscheinen. Bei Lessing und Herder finden wir sie so vorbereitet, dass sie für den Kundigen alles Befremdende verlieren. In Beziehung auf sie kann Lessing als der Vorläufer Fichte's, Herder als der Vorläufer Schelling's angesehen werden; bis auf den Styl herab lässt sich die Verwandtschaft dieser Männer verfolgen.

Um sogleich das Gemeinsame in der Einwirkung beider und den Kern der Sache zu bezeichnen, sie stellten wieder die theologischen Fragen in den Mittelpunkt der Untersuchung, ihre verblichene Gestalt, welche sie unter den Händen der Orthodoxen und der Naturalisten in der Religion angenommen hatten, frischten sie zu einem lebensvollen Bilde auf. Lessing's Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gottes Offenbarung zeigte einen lebendigen Gott, welcher in den Trieben und Gedanken der Menschen uns leitet, wie er will. Wenn man diesen dreieinigen Gott Lessing's für den Gott Spinoza's gehalten hat, — er ist das gerade Gegentheil desselben; nicht die ewige Ruhe der Substanz, sondern das beständig schaffende Leben. Durch die Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts bereitete sich das Bestreben der neuesten Philosophie vor die Geschichte der menschlichen Bildung als einen stetigen, gesetzmässigen Verlauf zu begreifen. Eben dafür arbeitete Herder, dessen Arbeiten für die Philosophie der Geschichte nicht aus dem Gedächtnisse kommen dürfen, weil sie so häufig benutzt und die Grundlagen so vie-

ler anderer und weiter fortgeschrittener Arbeiten geworden sind. Lessing und Herder haben auch das Gemeinsame, dass sie noch beide vorherrschend dem Naturalismus anhängen, wie sie denn beide aus der Leibnizschen Schule hervorgegangen sind. Der Unterschied zwischen den natürlichen Trieben und den freien Entwicklungen der Vernunft haben sie wenig beachtet.

Man wird aber bemerken können, dass Lessing fast ausschliesslich der Untersuchung des ethischen Lebens sich zuwendet, Herder dagegen bei weitem mehr die natürlichen Gründe des Lebens im Auge hat. Lessing sieht auf das Ziel aller sittlichen Bildung, auf die Selbstständigkeit eines Lebens welches im vollen Bewusstsein der Pflicht oder des sittlichen Gesetzes nach seinem eigenen Gesetze sich vollzieht; er lebt in der Gewissheit, dass dieses Ziel sich verwirklichen werde, und dass alle die niederen Stufen der Entwicklung, durch welche wir uns hindurchwinden müssen, aus ihm sich ableiten lassen. Herder dagegen hat schon den Entwurf einer dynamischen Naturlehre gemacht, welcher er im Streite mit dem mechanischen Atomismus eine teleologische Wendung giebt; sein Entwurf an sehr allgemeine logische Begriffe sich anschliessend, trägt in sehr auffallender Weise die Züge der spätern Naturphilosophie an sich. Das allgemeine Gesetz der Natur erblickt er in einer Entwicklung der Kräfte, welche aus ihrer Einheit heraus in polaren Gegensätzen sich spalten, nach dem Bilde des Magneten, aber auch unter einer höhern, allgemeinern Einheit wieder sich einigen, um in immer weiterer Fortbildung die Zwecke des allgemeinen Lebens zu fördern.

Diese stoffartigen Gedanken würden jedoch nicht im Stande gewesen sein, der Philosophie eine neue Gestalt zu geben. Ihre Umgestaltung im Grossen und Ganzen musste von einem Manne ausgehen, welcher die bisherige Philosophie auf falscher Bahn sah und es unternahm, in einer neuen Methode der Forschung in die Erkenntniss der Gründe aller unserer Wissenschaften einzudringen. Es ist das unvergessliche Verdienst Kant's, diess gewagt zu haben.

In seiner Jugend hatte Kant viel mit kritischen Untersuchungen über die Philosophie sich beschäftigt. Die Lehren der Wolfisch-Leibnizischen Schule, der Engländer, der Franzosen des 17.

und 18. Jahrh. schärften sein Nachdenken. Viel höher hinauf drangen seine Forschungen nicht. Die ihm zunächst liegenden Zeiten galten ihm doch als die urtheilsfähigsten. Seine Philosophie ist durchaus modern. Alle Systeme, welche er zu untersuchen hatte, schienen ihm keine Sicherheit zu geben. So kritisirte er bis über sein 45. Jahr hinaus; erst da fasste er den Gedanken, welchen er in seinen spätern Kritiken ausführte. Sein fester Sinn ist zu bewundern, welcher durch die lange fortgesetzte Kritik, ohne einen sichern Halt zu wissen, doch nicht zum Skepticismus sich fortreissen liess; aber es ist nicht zu verwundern, dass sein philosophisches System nun doch einen vorherrschend verneinenden Charakter zeigte. Diess war nöthig, um den Boden zu reinigen, auf welchem er bauen wollte. Er musste die fremdartigen Einflüsse entfernen, welche aus der gelehrten, der englischen und der französischen Schule als Vorurtheile auf uns eingewirkt hatten. Eine jede Philosophie hat eine ähnliche Aufgabe; kein Philosoph wird die Kritik bei Seite legen, aber glücklich der, welcher nicht nöthig hat, den ganzen Boden der verbreiteten Denkweise zu durchwühlen, um nur irgend einen sichern Punkt für die Feststellung der Wissenschaft zu gewinnen. Bei Kant war die Kritik durch die lange Uebung zur Manier geworden; er suchte sie zur Methode zu erheben. Sich selbst und Andere hat er dadurch getäuscht, dass er in dem Kriticismus im Gegensatze gegen Dogmatismus und Skepticismus den Kern seines Verfahrens zu finden glaubte.

Wir stossen hier auf einen Punkt, welcher uns zeigen kann, wie noch immer die Gedanken, welche Kant aufgeregt hat, in der Bewegung des Streites sich finden. Ein guter Theil unserer Philosophen baut noch immer auf der Kritik des Erkenntnissvermögens fort, welche Kant in Gang gesetzt hat, wie stark auch dagegen die weitere Entwicklung unserer Philosophie aufgetreten ist. Nicht das Erkenntnissvermögen, nicht die Vernunft lässt sich der Kritik unterwerfen, sondern nur die Gedanken der Menschen; was die Kritik übt, ist die Vernunft selbst; ihr sollen und müssen wir folgen; den Zweifel gegen sie selbst zu erheben, das stürzt uns nothwendig in Skepticismus. Der Kritik kann es nur zukommen, unsere Gedanken in ihre Elemente zu zerlegen, dadurch die unberechtigten Verknüpfungen auszuscheiden, Irrthümer und

Wirrungen zu beseitigen; wie wir aber alsdann verfahren sollen um zum Aufbau der Wissenschaften zu gelangen, dazu müssen wir von anderswoher die Anweisung erhalten. Durch diese Ueberlegungen muss das Vertrauen erschüttert werden, welches Kant auf die kritische Methode setzte; wir werden aber durch sie nicht abgehalten werden, unser Erkenntnissvermögen, unsere Vernunft selbst zum Gegenstande unserer Untersuchung zu machen; wenn wir von vornherein ihr vertrauen müssen, so wollen wir doch uns selbst erkennen, unsere Kräfte, unsere Ansichten schätzen und überwachen lernen. Die kritische Untersuchungsweise Kant's hat wohl ihren Werth, aber den Werth können wir ihr nicht zugestehen, welchen Kant ihr beizulegen schien, dass sie der Philosophie ihre Methode geben könnte. Das übermässige Gewicht, welches er auf sie legte, bezeichnet nur den Standpunkt der Ungewissheit, von welchem er zu seinem neuen Unternehmen getrieben worden war. In dem Zustande der Wissenschaft, wie er ihn vorfand, sah er nur zwei Wissenschaften in einem sichern Fortschreiten begriffen, die Mathematik und die Physik; mit richtigem Blick erkannte er, dass sie auf allgemeinen Grundsätzen der Vernunft fussen; er war zu besonnen, sie anfechten zu wollen; sein Geschäft war nur sie zu erforschen; dazu entwarf er seine transcendentale Aesthetik und seine transcendentale Logik. Aber er erkannte auch, dass diese Wissenschaften sich nur mit sinnlichen Erscheinungen beschäftigen; den Blick in die Gründe der Erscheinungen, in die Welt der Dinge an sich, die übersinnlichen Dinge eröffnen sie nicht. Die Metaphysik möchte sich in dieses Gebiet versteigen; aber sie stösst auf Widersprüche und unlösbare Fragen. Dass unsere Vernunft diese Aufgabe, die Gründe der Erscheinungen zu erforschen, sich stellen muss, ist ihm keinem Zweifel unterworfen, aber die bisherige Wissenschaft hat keinen sichern Weg zur Lösung zu finden gewusst, ja, es ist zu bezweifeln, ob die Ideen unserer Vernunft, welche über die Erfahrung hinausgehen, etwas anderes uns einschärfen sollen, als die Regel, dass wir bei keiner gegebenen Gränze der Erfahrung stehen bleiben dürfen. So schliesst seine Kritik der reinen Vernunft, wie vorauszusehen war, doch nur mit einem skeptischen Ergebnisse.

Bei einer allgemeinen Uebersicht, welche allein wir hier be-

absichtigen, können wir nicht auf die Einzelheiten seiner Kritik eingehen. Es wird gegenwärtig kaum noch ein Zweifel darüber herrschen, dass Kant in derselben auf einer Masse von Voraussetzungen fusst, welche theils auf der Psychologie, theils auf der Logik und Metaphysik der frühern Zeit beruhen, und von uns entweder gar nicht oder doch nicht als Voraussetzungen zugegeben werden können. Auch werden gegenwärtig nur Wenige den künstlichen Schematismus billigen, durch welchen er am Faden seiner Kategorienlehre einen systematischen Zusammenhang zu gewinnen gesucht hat. Dieser ganze Aufbau der Kritik seiner reinen Vernunft kann uns tiefe Achtung vor seinem beharrlichen Fleisse, vor seinem Scharfsinn, seiner sorgfältigen Ueberlegung einflössen, aber unsern Beifall kann er schwerlich gewinnen und unsere Mühe ihm zu folgen wird nur spärlich durch tiefer eingehende Blicke belohnt. Aber, wird man nun sagen, hat diese grosse Arbeit in der Kritik der reinen Vernunft nichts weiter zu Wege gebracht, als das verneinende Ergebniss, dass Mathematik und Physik nur Erscheinungen uns erkennen lassen und dass es mit dem Bestreben der Metaphysik, die Gründe der Erscheinungen zu erforschen, nichts sei? Diess ist unsere Meinung nicht. Vielmehr Kant's Verdienste um die Erforschung der theoretischen Vernunft scheinen uns sehr gross. Den Streit, welchen er vorfand zwischen dem Sensualismus und der Lehre des Rationalismus von den angebornen Begriffen, brachte er auf eine andere Stelle. Die angebornen Begriffe verwarf er, aber er zeigte, dass unsere Vernunft, sei es in Anschauung oder Verstand, nach ihr inwohnenden Gesetzen den von den Sinnen empfangenen Stoff zu Erkenntnissen verarbeite. Schon Locke hatte angenommen, dass wir allen Inhalt unserer Gedanken von den Sinnen erhalten, und dass wir alsdann die Freiheit hätten, ihn durch Abstraction und Verknüpfung zu bearbeiten; aber diese Freiheit betrachtete er nach Analogie unseres praktischen Verfahrens und unterschied sie nicht von der Willkür. Hierin unterscheidet sich Kant wesentlich von seinen Vorgängern in der Analyse unseres Bewusstseins. Er suchte nachzuweisen, dass unsere theoretische Vernunft dem Geschäfte vorstehe in der Unterscheidung und Verbindung der Elemente unserer sinnlichen Empfindungen, Form und Ordnung in unsere Gedanken zu brin-

gen. Aller Stoff von den Sinnen, alle Form von der Vernunft. Er suchte nachzuweisen, dass hierin die Vernunft nach sichern und unverbrüchlichen Gesetzen verfahre. Es wird sich nicht erwarten lassen, dass dieser Versuch, die Gesetze der theoretischen Vernunft auseinanderzulegen in allen Stücken gelungen sei. Kant legte dabei die Formen der Aristotelischen Logik zum Grunde und stellte ihre Eintheilung nur zurecht, ohne sie einer gründlichen Kritik zu unterwerfen. Aber mehrere Hauptpunkte waren doch durch frühere Untersuchungen hinreichend festgestellt und bedurften nur einer weitern Entwicklung um an ihnen die Richtigkeit der Kantischen Lehre nachzuweisen. Wir erwähnen nur die Begriffe des Raumes und der Zeit und vorzugsweise die Kategorien der Relation, Substanz, ursachliche Verbindung und Wechselwirkung, welche schon bei den Vorgängern Kant's eine Rolle gespielt hatten und ebenso unter allen übrigen Kategorien bei den Nachfolgern Kant's den Mittelpunkt der Untersuchung bildeten. Auch die deutsche Philosophie konnte das Gewicht der Frage nicht übersehen: was ist der beharrliche Träger der Erscheinung? Indem sie gegen den Naturalismus die Freiheit der Vernunft behaupten wollte, musste ihr die Frage auf das Herz fallen, wie der freie Wille mit der ursachlichen Verbindung und der Wechselwirkung unter den Substanzen sich vereinigen lasse.

Dadurch jedoch, dass Kant die kritische Methode an die Spitze seines Systems stellte, wurde nicht allein die wahre Methode der Philosophie verdunkelt, sondern es ergab sich daraus auch noch ein anderer Irrthum. Der Zweifel an der absoluten Bedeutung unserer theoretischen Vernunft steht mit seiner kritischen Untersuchung in engster Verbindung. Durch seine Entdeckung, dass alle unsere Wissenschaft die gegebenen Stoffe für unser Denken nur formt und ordnet, scheint er selbst überrascht worden zu sein. Was gewinnen wir, wenn wir keinen neuen Inhalt, keine neue Aussicht in ein anderes Gebiet des Seins gewinnen? Ist ein bloss formelles Denken genügend, uns den sinnlichen Schein zu lösen und zur Erklärung der Erscheinungen zu führen? Wenn wir immer nur Erscheinungen ordnen, so bleiben wir mitten in der sinnlichen Welt stecken. Ueber diese Welt wäre er gern hinausgegangen; er ahndete nicht, dass mitten in dieser Welt ihr Grund

und ihre Wahrheit verborgen liegt. Zwar ganz konnte er nicht übersehen, wie weit ein geordnetes Wissen die wüste und verwirrende Anhäufung einer Masse von Kenntnissen übertrifft; aber er hatte sich nicht veranschaulicht, wie die Ordnung der Elemente unseres Denkens sie begreiflich und verständlich macht, er hatte die Macht der Form über die Masse nicht begriffen und nicht eingesehen, dass die Macht der Sinnlichkeit eben dadurch überwunden wird, dass man ihre Verworrenheit aufhebt. So schloss er denn seine Untersuchungen über unser theoretisches Verfahren mit dem Ergebniss, dass wir immer nur sinnliche Erscheinungen unterscheiden und verbinden, dass wir hiermit nach den Gesetzen unseres Verstandes unaufhörlich fortfahren sollen; aber zu welchem Zwecke? Wir sehen ihn nicht. Wir folgen in unserm Denken nur einem nothwendigen Gesetze unserer Natur; wir denken nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung, der Erscheinungswelt. Frei werden wir dadurch nicht von dem Zwange unserer Natur. Die Formen des Verstandes, in welche wir unsere Gedanken einspannen, führen uns nicht zur Erkenntniss des wahren Seins. Wie ich, der Mensch, denken muss, so muss es sein, dieser Grundsatz der alten Metaphysik, des Dogmatismus wird durch den Kriticismus gebrochen. Er lautet nun: wie ich denken muss, so muss es mir erscheinen. Aber niemand bürgt mir, dass es so ist. Vielmehr die Gesetze des Denkens sind nur Gesetze des menschlichen Denkens, nicht der absoluten Vernunft in uns. Denn wir werden durch sie nicht über die Erscheinungen erhoben. Dies war die nothwendige Folge seines kritischen Standpunktes, der in der Anthropologie fusste, weil er von der Kritik der menschlichen Wissenschaft ausging. Wer nur das Menschliche im Auge hat und von der menschlichen Gebrechlichkeit nicht die ewigen Gesetze der Vernunft im Menschen zu unterscheiden weiss, der wird überall nur Erscheinungen, aber nicht das Ewige in den Erscheinungen zu finden wissen. Die Erforschung der Gesetze unseres Denkens bringt daher Kant auch nur zu dem Ergebniss, dass unser Erkennen nur für uns, nur eine subjectiv-menschliche Wahrheit hat, dem Objectiven aber, den Dingen, wie sie an sich, in ihrer reinen Wahrheit sind, nicht entsprechen kann.

Aber man darf nicht übersehen, dass für Kant die Kritik

der reinen Vernunft nur der Eingang in die Philosophie war. Seine kritische Methode verhüllte ihm nur, beseitigte aber nicht die wahre Methode der Philosophie, welche er in seiner Kritik der praktischen Philosophie zur Anwendung brachte. Nachdem er in seiner Kritik so weit gegangen, als ihm möglich schien, nachdem er bezweifelt hatte, ob den Forderungen der theoretischen Vernunft mehr zukäme, als nur eine regulative Bedeutung, geht er zu den Forderungen der praktischen Vernunft über und er vermag es nicht ihre unbedingte Bedeutung zu bezweifeln. Hierin liegt die ethische Wendung, welche zum Charakter der deutschen Philosophie gehört. Kant hebt sie mit der ganzen Strenge seines sittlichen Charakters hervor. Die Vernunft gebietet uns unbedingt, dass wir sittlich handeln sollen. Das ist der Eckstein, an welchem jeder Zweifel scheitert. Um sittlich handeln zu können müssen wir aber auch denken, wie die Sittlichkeit es gebietet. Wir müssen daher die Freiheit unseres Willens ausser Zweifel stellen, wir müssen das höchste Gut für erreichbar halten, der Unsterblichkeit unserer Person und Gott vertrauend. Erst hiedurch gewinnt Kant positive Erkenntnisse der Philosophie, welche über die Erkenntniss der Erscheinungen hinausgehen, in die Welt der Dinge an sich eindringen; sie beruhen auf den unbedingten Postulaten der Vernunft. Man kann nicht daran zweifeln, dass hier der Kern seiner Philosophie liegt.

Auch dieser Gewinn ist nicht rein gewonnen worden. Die Folgerungen aus dem Postulat der Sittlichkeit sind meistens nur loser gezogen. Noch tiefer greift es ein, dass ihre Bedeutung verkannt wurde, indem sie nur als Postulate der praktischen Vernunft angesehen wurden, während sie doch Postulate der theoretischen Vernunft sind, sobald diese zur Betrachtung des sittlichen Lebens sich wendet. Am störendsten ist es, dass sie ausser Zusammenhang, ja fast in Widerspruch mit den Postulaten der theoretischen Vernunft sich zeigen. Aber bei allen diesen Störungen haben wir in dieser Verfahrungsweise Kant's einen sehr bedeutenden Gewinn für die Methode der Philosophie zu erkennen.

Schon immer hatten die Philosophen sich mit idealen Forderungen der Vernunft beschäftigt und auf ihnen gefusst. Sie hatten das Ideal des Staats, der Erziehung, der Kunst; sie hatten die

Ideale des sittlichen Lebens überhaupt ausgemalt. Sie hatten sich zum Ideale der Vernunft, der erkennenden, der liebenden, der begehrenden, zu Gott erhoben. Wenn sie die Richtigkeit des Denkens in den feinen logischen Verrichtungen, wenn sie die vollendete Wissenschaft wollten, was ist das anders als ein Ideal, welches die Vernunft fordert? Viele Philosophen hatten auch die Macht dieser idealen Forderungen gebührend erhoben; man kannte sie im allgemeinen unter dem Namen der Zweckursachen. Aber keiner von allen Philosophen hatte erkannt, was Kant erkannte, dass auf dem Grunde solcher Forderungen der Vernunft die ganze Philosophie beruhte in allen ihren positiven Lehren und dass von ihnen die ganze Methode der Philosophie abhänge. Wir werden finden, dass hieran die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie hängt, nur dass die Störungen, welchen der Gedanke Kant's unterlag, auch nicht ohne störende Folgen geblieben sind.

Kant hatte ohne Zweifel eines der bedeutendsten Ideale der Vernunft, das Ideal der Sittlichkeit oder ihres Zwecks, des höchsten Guts an die Spitze der Untersuchungen gestellt, welche ihn zur Einsicht in die Welt der Wahrheit führen sollten. Es ist dies das Ideal der praktischen Vernunft; es schien ihm unbedingte Geltung in Anspruch nehmen zu dürfen, während das Ideal der theoretischen Vernunft von ihm dem Zweifel unterworfen wurde. Sittlich sollen wir sein, unbedingt; aber sollen wir die Wahrheit erkennen? Erst durch einen Umweg kommt er zu der Folgerung, dass wir zum sittlichen Leben auch des richtigen Denkens über das sittliche Leben bedürfen. Dies ist sein Primat der praktischen über die theoretische Vernunft. Es dürfte einleuchten, dass alle wahren Forderungen der Vernunft unbedingte Gültigkeit haben, dass wir aber zuerst die wahren Forderungen der Vernunft erkennen müssen, um ihnen durch vernünftige Einsicht Nachdruck zu geben. Für die wissenschaftliche Untersuchung ist das Wissen die erste Forderung. Nicht der Mensch, sondern die Vernunft in ihm will wissen und soll wissen. Dass dadurch die Sittlichkeit nicht zu kurz kommt, werden wir aus der Fassung des Satzes abnehmen können. Dagegen durch die Fassung Kant's wurde dem theoretischen Ideale eine schiefe Stellung zu dem praktischen Ideale gegeben.

Die Folge davon war, dass er die Gesetze der theoretischen Vernunft, anstatt sie als Folgerungen aus ihrer theoretischen Forderung zu betrachten, mit seinen kritischen Zweifeln verfolgte, dass er die Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft bestehen liess, die Kritik der speculativen Theologie entwarf und alle unsere Einsicht in das wahre Wesen der Dinge von den Forderungen der praktischen Vernunft abhängig machte. Dass Kant hierzu griff, musste als eine Zuflucht der Noth erscheinen. Und in der That eine Noth war es, in welche er sich versetzt fand, weil er die Fragen der Wissenschaft nicht aus ihren eigenen Forderungen zu befriedigen wusste. Seine Noth sehen wir besonders in der Weise, wie er die Rollen zwischen Freiheit und Nothwendigkeit vertheilt. Freiheit sollen wir haben über unsern Willen in der intellegiblen Welt, aber in der Welt der Erscheinungen soll nur Nothwendigkeit nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung herrschen. Wie beide Welten mit einander im Zusammenhange stehen, wird dadurch nicht erklärt. Kant musste bezweifeln, dass der freie Wille je zur Erscheinung kommen könnte, oder dass wir aus freiem Willen etwas in der Sinnenwelt hervorbringen könnten. Im Menschen fand er eine Vereinigung der Vernunft und der Natur; Gott sollte der Urheber des Naturgesetzes, der Gesetzgeber für das sittliche Reich sein; aber beides war ihm unbegreiflich. Nachwirkungen der naturalistischen Ansicht, welche ihn in der Betrachtung der theoretischen Vernunft beherrschten, sind hierin nicht zu verkennen. Um für die Freiheit einen Raum zu schaffen, stellte er sie ausser Verbindung mit den unbeugsamen Gesetzen der Natur; sie ist daher auch eine Freiheit, welche den Gesetzen der Sittlichkeit nicht zu folgen braucht, eine Freiheit der indifferenten Wahl. Es ist wohl kaum nöthig darauf aufmerksam zu machen, dass unter der Herrschaft dieser Ansicht die metaphysischen Untersuchungen verkümmern mussten.

Aber auch für die Sittenlehre konnte sie keine rechte Frucht bringen. In ihr hat Kant das Verdienst die unbedingte Herrschaft der sittlichen Forderungen, des Sittengesetzes, der Pflicht gegen die Sophistereien des Naturalismus behauptet zu haben. Er verwarf daher die Glückseligkeitstheorie, bestritt den Egoismus der Franzosen, die Lehre der Engländer, dass wir nur unsern natür-

lichen, socialen Neigungen und Trieben zu folgen brauchten um sittlich zu leben. Wir sehen ihn auch hier damit beschäftigt den Boden zu reinigen. Aber seinen harten Gegensatz zwischen Natur und praktischer Vernunft wusste er nicht zu überwinden. Wir sollen in sittlicher Gesinnung, in Achtung des Sittengesetzes unsern Willen regeln; was daraus erfolgt, was in der Sinnenwelt geschieht, ist gleichgültig; es gehört nur den Erscheinungen an. Bei dieser Denkweise sind alle Anstrengungen Kant's vergeblich uns dahin hinüberzuführen, dass wir auch eine Sphäre der Freiheit in der Natur, in der Gesellschaft der Menschen, im Staate, in der Kirche uns gewinnen sollen. Seine Anstrengungen beweisen nur, dass er die Verlegenheiten fühlte, in welche die Einseitigkeit seines Standpunktes ihn gestürzt hatte.

Diese Verlegenheiten zeigen sich auch bei seinen Untersuchungen über die Grundsätze der Physik. Auch in ihnen steht er im Streit gegen den Naturalismus der frühern Philosophie, gegen den Atomismus und die mechanische Physik. Er zeigt, wie unserer Weise die Materie zu erkennen die Voraussetzung bewegender Kräfte, der Anziehungskraft und Abstossungskraft zum Grunde liegt. Er weist hierdurch auf die Nothwendigkeit einer dynamischen Naturerklärung hin und zeigt sich als einen ruhigen, aber um so stärkern Gegner des Materialismus, indem er die Materie, wenn auch nicht als Product, doch als Subject völlig beseitigt, um an ihre Stelle thätige Kräfte zu setzen. Aber so wie er dieses kritische Ergebniss erreicht hat, schliessen sich fast jäh seine Untersuchungen über die Natur ab. Es ist wahr, noch einen Versuch macht er weiter vorzudringen; er eröffnet eine grosse Aussicht, bekämpft noch ein Vorurtheil der Zeitphilosophie; aber alsdann stellt sich wieder sein kritischer Zweifel ein und hält ihn ab seine Aussicht weiter zu verfolgen. Kräfte weisen auf ihre Erfolge, auf Zwecke hin; in ihrer immateriellen Natur nähern sie sich den geistigen Verrichtungen; Kant's dynamische Grundlegung für die Physik konnte sich daher auch nicht leicht davon zurückhalten Zwecke in der Natur zu ahnden und eine Brücke zwischen der Natur und Vernunft zu schlagen. Auf eine solche Brücke hinzuweisen ist die ausgesprochene Absicht seiner Kritik der Urtheilskraft. Aber die teleologische Urtheilskraft vergleicht er mit der

ästhetischen Urtheilskraft. Wir können uns nicht enthalten, Zwecke in der Natur anzunehmen; die Betrachtung der organischen Natur führt überall auf solche Zwecke und es heisst den Gesetzen unseres Urtheils widersprechen, wenn wir die Zwecke aus der Natur verbannen wollen. Es ergiebt sich nun auch weiter, dass wenn Zwecke in der organischen Natur angenommen werden müssen, auch die ganze Natur als zweckmässig geordnet gedacht werden muss; denn die Zwecke im Theile können nicht ohne die zweckmässige Ordnung des Ganzen bestehen. Daher können wir nicht umhin die teleologische Naturerklärung über alles zu erstrecken. Aber ist nicht dies alles nur menschliche Denkweise? Wir finden Ordnung und Zwecke in der Natur, wie wir Schönheit in der Natur finden; dennoch ist Schönheit nicht in der Natur, sondern nur im Verhältnisse der Natur zu unserer Urtheilskraft. So schliesst auch dieser Theil seiner Untersuchungen mit dem kritischen Zweifel und die Brücke zwischen Natur und Vernunft, zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, wir dürfen sie nur mit Zagen betreten.

Wenige Philosophen haben einen so grossen Reichthum von Gedanken aufgeregt, wie Kant. Wir würden uns vergeblich bemühen alles, was er in Bewegung setzte, zu erschöpfen. Manches übergehen wir mit Fleiss, weil von andern Seiten her es noch kräftiger angeregt wurde. So seine Gedanken über die Religion, soweit sie nicht mit seinen praktischen Forderungen zusammenhängen; auch sie weisen auf philosophische Grundsätze für die Geschichte hin, doch weniger stark, als die Gedanken Lessing's und Herder's. Die Fülle der Gedanken wird aber von Kant mehr aufgeregt, als zu einem beruhigenden Endergebnisse vereinigt. Die Kritik, welche sich nach allen Seiten wendet, macht seine Untersuchungen verwickelt und schwierig; alle Fäden derselben zusammenzufassen und seinen vollen Widerspruch gegen die herrschende Meinung des Naturalismus auszudrücken zögert er doch. Fassen wir zusammen, was er gelehrt hat, so werden wir nicht anstehen können, anzuerkennen, dass er den Weg des Idealismus entschieden eingeschlagen hatte. Alles Positive, was er von der übersinnlichen Welt der Dinge an sich auszusagen weiss, schliesst sich an seine sittlichen Forderungen an. In dieser Welt liegt die

Freiheit der vernünftigen Wesen, ihr unsterbliches Leben; über sie herrscht Gottes Verstand und Wille; die Erfahrungswelt bietet nur Erscheinungen dar, welche in unserm Geiste kommen und gehen; die Materie ist nur Erscheinung wirksamer Kräfte, deren Wirkungen nur in unserem Geiste erscheinen. Warum entschliesst sich nun Kant nicht es auszusprechen, dass alles Wahre, was wir erkennen, der Vernunft angehört, da er doch keinen Zweifel daran hegt, dass alles, was wahen Werth hat, in der Vernunft zu suchen ist? Nur deswegen, weil ihm ein dunkles Gebiet übrig bleibt, über welches er nicht zu entscheiden wagt. Er erblickt es in der Sinnlichkeit, in unsern sinnlichen Trieben, in unsern sinnlichen Eindrücken; dass wir nicht allein vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind, und wie diese beiden Elemente unseres Lebens sich mit einander verbinden, das ist ihm ein Räthsel. Unsere sinnlichen Eindrücke besonders, welche doch allen Stoff für unser Denken bieten, lassen sich nur erklären unter Voraussetzung von Dingen, welche solche Eindrücke machen; diese Dinge müssen eine Wahrheit an sich haben. Der Gedanke der Dinge an sich verlässt daher Kant nicht; sie sind das Unbekannte, weil wir sie immer nur in der Weise unseres Denkens, d. h. als Erscheinungen werden denken können. Von diesem Gedanken kann ihn nicht befreien, dass er durch Hülfe der praktischen Forderungen einen Weg zur Erkenntniss der Dinge an sich sich bricht. Wir erkennen nun wohl etwas von der übersinnlichen Welt, aber nicht alles. In ihren unbekannten Räumen wird noch immer etwas wohnen, was nicht Vernunft ist.

Nicht alle, welche Kant folgten oder bestritten, haben die idealistische Richtung seiner Lehre erkannt. Es war nicht zu verwundern, dass sie Widerspruch erregte auch bei denen von welchen sie erkannt wurde. Von der Partei des Widerstandes gegen den neuen Idealismus aus dem Zeitalter Kant's hebe ich nur das hervor, was Fr. H. Jacobi geltend machte.

Jacobi's Streit gegen die Lehren, welche von Kant ausgingen, hat sich nicht allein gegen Kant, sondern auch gegen seine kühnern Nachfolger gerichtet; er ist aber dabei immer unter verschiedenen Wendungen auf demselben Standpunkte stehen geblieben und dieser Standpunkt gehört der Zeit Kant's an. Mit Kant

hat er vieles gemein, den Streit gegen den Naturalismus, wie die sehr vage Fassung der theologischen Fragen und der Ergebnisse, welche er im Glauben festhalten wollte, der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des lebendigen Gottes. Sein Streit gegen den Pantheismus zeichnet ihn nur deswegen vor Kant aus, weil dieser die Beweggründe des Pantheismus kaum verstand, während jener sie wenigstens ahndete. Seine Weise zu streiten gegen alte und neue Wissenschaft ist überhaupt sehr allgemein gehalten und deswegen nicht von eingehender Bedeutung. Wie wenig er wissenschaftliche Beweggründe zu schätzen wusste, davon hat er selbst ein Zeugniss abgelegt, als er bekannte, dass er im Wesentlichen mit Kant einig sei; denn unter ihren wissenschaftlichen Ueberzeugungen ist doch ein mächtiger Unterschied. Jacobi fusste auf dem Glauben, welchen er auch wohl Vernunft nannte; denn in seinen Ausdrücken hat er gewechselt. Was er darunter versteht, ist nichts anderes als die unmittelbare Gewissheit, welche ihm die Erfahrung gewährt. Er glaubt an das Dasein der Aussenwelt, der sinnlichen Welt, weil er sie zu erfahren glaubt; er glaubt an die Freiheit unseres Willens, weil er sie erfahren zu haben behauptet; so glaubt er auch an Unsterblichkeit der Seele, an Wahres, Gutes und Schönes, an Gott. Welche tiefe Kluft zwischen ihm und Kant, welcher alles, was die Erfahrung lehrte, nur den Erscheinungen, nicht der Wahrheit der Dinge zuzählen konnte. Jacobi nimmt aber eine doppelte Erfahrung an, eine niedere des Sinnlichen, eine höhere, ein Organ für das Uebersinnliche. Er glaubt die Freiheit unseres sittlichen Willens, den Athem Gottes erfahren zu haben. Es handelt sich hier nicht allein um eine Wortstreitigkeit, das zweideutige Wort Erfahrung kann man Preis geben, es wird doch wohl ein bedeutender Unterschied zwischen Jacobi und Kant bleiben. Jener kämpft gegen diesen für das Recht einer Erkenntniss, welche nicht bei abstracten Forderungen der Vernunft stehen bleibt, sondern eine Anwendung derselben auf das Concrete, eine Bethätigung ihrer Kraft in der Beurtheilung unseres wirklichen Lebens zu gewinnen weiss. Die Freiheit und den Gott, welche die Philosophie vor den Sophismen des Naturalismus gerettet hatte, will Jacobi auch in unserm Handeln und im Wechsel unserer Schicksale spüren, während Kant in allen un-

sern Erfahrungen nur die Nothwendigkeit des ursachlichen Zusammenhangs oder des Naturgesetzes zu finden wusste. Ohne Zweifel hat er hierdurch eine der Hauptblössen des Kantischen Kriticismus aufgedeckt. Die späteren Systeme, welche sich an Kant anschlossen, haben dies nicht unbenutzt gelassen; einer der Hauptfäden ihrer Entwickelung läuft an dem Bestreben fort die Philosophie fruchtbarer für das Leben und für die Erfahrung zu machen.

Der Einfluss der Kantischen Philosophie auf andere Wissenschaften hat sich in sehr vielen Erscheinungen gezeigt. Um nicht zu weitläuftig zu werden, wollen wir sie übergehen, eben so wie die Zwischenbildungen, welche zu der zweiten Entwickelungsstufe der deutschen Philosophie führten.

Sie beginnt mit Fichte, welcher den idealistischen Charakter der Kantischen Lehre erkannt hatte, und das methodische Bestreben Kant's von seiner positiven Seite aus fortführte mit Beseitigung der kritischen Bestrebungen. Die Schicksale, welche er erlebte, haben bewirkt, dass er in sehr verschiedenen Darstellungsweisen seine Lehre geltend zu machen suchte, sie haben auch sein Urtheil in vielen Einzelheiten berichtigt oder geändert. Daraus ist die Meinung entstanden, dass wenigstens zwei verschiedene Lehrweisen Fichte's unterschieden werden müssten. Dem kann ich nicht beistimmen; der Mann, finde ich, ist wie aus einem Guss, und so ist auch seine Lehre, hart, aber gediegen.

Was er mit der Philosophie wollte, hat er in dem Worte ausgesprochen, welches er zu ihrer Bezeichnnng erfand. Er nannte sie Wissenschaftslehre. In den vollendetsten Darstellungen seiner Philosophie stellt er den Begriff des Wissens an die Spitze der Untersuchungen. In ihm findet er das Princip der Philosophie. Wir wollen wissen; daraus geht alles unser wissenschaftliches Denken hervor. Zu einer Wissenschaft wird das Wissen, indem es sich entwickelt; die Weise seiner Entwickelung zu begreifen, das ist die Aufgabe der Philosophie. Das Wissen ist eine Forderung der Vernunft, welche wir weder abweisen können, noch dürfen. Es ist unsere Pflicht, nach dem Wissen zu streben, damit wir nicht wie die Kinder der Autorität, nicht wie unvernünftige Thiere dem Naturtriebe folgen müssen. Wir finden in dieser Auffassung des Princips der Philosophie einen der wichtigsten

Fortschritte, welchen die Wissenschaft in dem Bewusstsein von ihrem letzten Beweggrunde gemacht hat. Die theoretische Forderung der Vernunft wird dadurch an ihre Spitze gestellt und mit einem Schritte ist dadurch Fichte über Kant's Primat der praktischen Vernunft hinweg. Das Wissen hat seinen eigenen Werth; es ist nicht blos dazu vorhanden, dass wir es zum Handeln gebrauchen; aber das vernünftige Wollen, der Grund der sittlichen Entwicklung ist auch in ihm eingeschlossen.

Soll nun von diesem Principe der Philosophie in einer richtigen Methode zur Entwicklung ihrer Lehren fortgeschritten werden, so kommt es darauf an, dass zunächst festgestellt werde, was im Begriffe des Wissens liege. Fichte hat dies nur in einseitiger Weise gethan und dadurch hat auch seine Methode eine einseitige Richtung nehmen müssen. Auf die objective Bedeutung des Wissens, dass es die Wahrheit des Gegenstandes, das Sein erkennen soll, wie es ist, nehmen seine nächsten Folgerungen keine Rücksicht. Er hat diese Bedeutung zwar nicht ganz übersehen, aber doch erst in den späteren Sätzen seiner Wissenschaftslehre an das Licht gezogen, indem er zuerst nur die subjective Seite des Wissens geltend macht und an die Spitze seiner Lehren stellt. Er erklärt das Wissen als das freie Denken. Wir wissen nur alsdann, wenn wir in freiem Bewusstsein unserer Vernunft denken; wir wissen nicht, wenn wir abhängig von Autorität oder vom Naturtriebe denken ohne das Bewusstsein, warum wir so denken, wie wir denken. Man wird bemerken können, dass auch diese subjective Fassung des Princips eine vorherrschend verneinende, polemische Richtung nimmt, welche als eine Nachwirkung der kritischen Richtung Kant's angesehen werden kann. Fichte streitet gegen die Herrschaft der Autorität und des Naturtriebes. Sein Begriff der Freiheit hat zunächst nur eine verneinende Bedeutung.

Diese Fassung des Begriffs des Wissens setzt voraus, dass wir unter einer Beschränkung unsers Denkens stehen. Wir wollen das freie Denken, haben es aber noch nicht; wir sind zunächst unfrei in unserm Denken. In der Entwicklung dieser Voraussetzung nimmt nun Fichte sogleich seine idealistische Richtung. In verschiedenen Wendungen hat er den Satz entwickelt, welcher durch die Entwicklungen der früheren Philosophie schon vorbe-

reitet war, dass mein Denken unter allen Bedingungen immer mein Denken bleibt und dass alle Modificationen unsers Bewusstseins, alle Erscheinungen, von welchen wir wissen, nur in unserm Innern sich vollziehen. Zunächst weiss ich nur von meinem Ich; die Setzung dieses Ich ist das Erste. An diese Setzung aber schliesst sich die Entgegensetzung des Nicht-Ich an; weil ich mich nicht frei, sondern beschränkt finde und deswegen ein mich Beschränkendes, ein anderes als mein Ich über das beschränkte Thun meines Ich hinaussetzen muss. Diese Entgegensetzung des Nicht-Ich ist aber doch nur eine Sache unsers Ich und wird nur in uns vollzogen. Die Schranken, welche wir in uns finden, etwas, was nur in uns vorhanden ist, setzen wir als ausser uns. Das Nicht-Ich, welches wir in uns finden, betrachten wir alsdann als ein Ding, welches unabhängig von uns, an sich ist. Hierin haben wir nur ein Vorurtheil des gemeinen Denkens zu sehen, welches in unbewusstem Triebe zu den Schranken in uns den beschränkenden Grund ausser uns hinzudenkt. Dass dieses Hinzudenken seinen guten Grund haben möge, soll damit nicht geleugnet werden, nur in der gemeinen Vorstellungsweise weiss man ihn nicht. Ein Nichtwissen findet sich in ihr, welches überwunden werden soll. Wir werden hierzu nur gelangen, wenn wir den Grund der Beschränkung und des Hinzudenkens des Nicht-Ich erkennen, d. h. in unser eigenes Ich verlegen, dadurch die Beschränkung überwinden und nun Ich und Nicht-Ich im unbeschränkten, im absoluten Ich zusammenfassen. Dies ist im Allgemeinen der Entwurf der Methode, nach welcher Fichte die Wissenschaftslehre entwickeln will. Von der Thesis des Ich schreitet sie zur Antithesis des Nicht-Ich und zuletzt zur Synthesis beider fort. Durch dieselbe kommt er über die Voraussetzung des Dinges an sich hinweg, welches als ein uns Unbekanntes, jenseits der Schranken unsers Ich's Liegendes uns nie zugänglich werden kann.

Man wird seiner Methode nicht ohne Bedenken folgen können. Zwar müssen wir Fichte von dem unsinnigen Idealismus freisprechen, welcher nur das endliche Ich kennt; zwar hat sein Idealismus gute Gründe, welche von jedem Realismus beachtet werden müssen; aber Idealismus ist er doch, und wir glauben nicht behaupten zu können, dass er die alten Bedenken des Realismus

gegen den Idealismus hebt. Dies sind Punkte, welche wir weitläuftiger besprechen müssen, weil sie für den ganzen weitern Verlauf unserer Philosophie von Entscheidung sind.

Man hat Fichte's Lehre der Selbstvergötterung, und mithin des Atheismus beschuldigt; man hat gemeint, dass er Alles in unser endliches Ich verlegen wolle, welches er nur zum absoluten, unbeschränkten Ich sich erweitern lasse, ja dass er die Wahrheit der Aussenwelt leugne. Er hat hierzu in unvorsichtigen, ja in ihrem Grunde leidenschaftlichen Worten Veranlassung gegeben; denn er glaubte die Schlaffheit seines Zeitalters wecken zu müssen; er stand in einem Kampfe gegen veraltete, zur Sitte gewordene Vorurtheile, gegen den Autoritätsglauben; der zur höchsten Spitze des Egoismus gelangten Zeit wollte er ein neues Auge einsetzen. Was Wunder, dass er in der Gewohnheit der Sitte das Gute übersah, welches in ihr lag, dass der Neuerer seiner Strafe nicht entging, dass man auch wieder in ihm das Gute verkannte, welches er wollte. Sein Leben und Wirken bietet eine Reihe tragischer Momente dar, so voll, wie sie selten in das Leben eines Denkers sich zusammendrängen. Aber welche Gewalt der Leidenschaft ihn auch beherrschen mochte, als er den Kampf mit seiner Mitwelt übernahm, er müsste ein unbegreiflicher Thor gewesen sein, wenn er die Wahrheit der Aussenwelt geleugnet hätte, indem er sie bekämpfte. Sein Streit gegen die Dinge an sich ausser uns ist nur gerichtet gegen die Annahme materieller Dinge, welche todt sind, wie die Atome der Naturforscher, wie die Substanzen, an welchen man wechselnde Erscheinungen voraussetzt, ohne dass sie irgend etwas zu diesem Wechsel aus ihrem eigenen Grunde beitrügen. Fichte erneuerte die alte Lehre, dass überall Leben in der Welt ist. Was ohne Leben ist, ist todt, kraftlos, nichtig, kann nichts hervorbringen, nichts wahrhaft begründen, zu keiner Erklärung irgend einer Erscheinung gebraucht werden. Diese Lehre schliesst sich auf das Genaueste an seinen Begriff vom Ich an, welches in seinem Streben nach dem Wissen lebendig sich erweisen muss und in sein Leben und Denken in Wahrheit nichts Anderes aufnehmen kann, als Producte seiner eigenen Thätigkeit. Dabei wird aber von Fichte nicht übersehen, dass die Beschränkung, in welcher das Ich ursprünglich

sich findet, wenn sie auch immer im beschränkten denkenden Ich sich vollzieht, doch auf ein Anderes hinweist, aus welchem sie erklärt werden muss. In unserer Anschauung des Raumes und der Zeit, in unserer sinnlichen Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung der sinnlichen Welt folgen wir nicht der Willkür, sind wir nicht frei, sondern alles dies ergiebt sich in uns mit Nothwendigkeit, gesetzmässig. Wir müssen dabei nur nicht übersehen, dass es in uns sich ergiebt; von aussen kann nichts in uns hineingetragen werden, sondern Alles, was sich in uns entwikkelt, muss sich aus unserer Natur entwickeln, nach den Gesetzen unsers Lebens. Das Leben aber, welches in uns wirkt, ist nicht in unserer Gewalt, wie sich an den Schranken unsers Denkens zeigt, und deswegen muss es sich über das hinaus erstrecken, was wir in Wahrheit unser nennen können; es ist in uns und über uns hinaus wirksam, wir haben es daher als ein Leben zu betrachten, welches auf der einen Seite unser individuelles Leben, auf der andern Seite einen grössern Kreis der Thätigkeiten als unser individuelles Leben umfasst; Fichte nennt es deswegen das allgemeine Leben. Dieses allgemeine Leben müssen wir in seinem Grunde begreifen, wenn wir unser beschränktes individuelles Leben erklären und dadurch zur Wissenschaft des absoluten Ich uns erheben wollen. Wenn man diese Lehre Fichte's gefasst hat, wird man ihm nicht vorwerfen können, dass er die Wahrheit der Aussenwelt leugne, dass er Alles auf unser individuelles Ich zurückführen wolle. Vielmehr im Gegensatz gegen den Nominalismus der neuern Philosophie, welcher nur einzelne Dinge als Substanzen, nur Individuen als Träger und Gründe der Erscheinung anerkennen wollte, hat er die Wahrheit des Allgemeinen behauptet. Eben so wenig wird man sagen können, dass Fichte die Wahrheit der Natur nicht anerkenne; er will nur keine todte Natur und keine Natur, welche von unserm denkenden Ich abgelöst und mit solchen Eigenschaften behaftet wäre, dass sie mit unserm Ich nur im Widerspruch stehen würde. Das allgemeine Leben ist ihm die Natur. Etwas weitläuftigere Ueberlegungen verlangt der Vorwurf des Atheismus, welchen man ihm gemacht hat. Wir werden darüber verhandeln müssen, wollen aber hier schon darauf aufmerksam machen, dass, worin er ei-

nen Grund des allgemeinen Lebens sucht, darin auch wohl ein Anknüpfungspunkt für den Begriff Gottes liegen möchte.

Aber idealistisch ist nun doch seine Erklärungsweise der Erscheinungen durchaus. Die ganze Gewalt dieses Idealismus haben wir noch nicht erkannt, wenn wir darauf achten, dass er alle Erscheinungen nur im oder in Zusammenhang mit dem geistigen Leben des Ich sich vollziehen lässt; denn im Geist ist auch Natur, ist auch Reales; erst darin entwickelt sie sich in ihrer vollen Stärke, dass er Alles auf die Freiheit der Vernunft und mithin auf das sittliche Leben zurückführen will und das sittliche Leben in den entschiedensten Gegensatz gegen die Triebe der Natur stellt. Er ist der grosse Ethiker, wie man ihn mit Recht genannt hat; seine Philosophie ist eine durchaus ethische Weltansicht; in allen Erscheinungen der Welt hat nur das ethische Leben Wahrheit. Dies steht mit seiner Methode in engster Verbindung.

Es kann nicht meine Absicht sein, der Durchführung seiner Methode hier Schritt vor Schritt zu folgen. Manches in ihr mag einen sehr fraglichen Werth haben; die verwickelte Gestalt unserer neuesten Philosophie hat ihr auch ihre Spuren aufgedrückt; bei unserer allgemeinen Uebersicht kommt es uns aber nur auf den allgemeinen Charakter der Methode an. Sie fordert, dass die Entwicklung der Wissenschaft eine fortwährende Selbstbefreiung des Geistes ist; denn durch sie sollen wir allmählig zum freien Denken gelangen durch unser Denken selbst. Daher besteht die Methode darin, dass die verschiedenen Standpunkte in ihr durchlaufen werden, in welchen wie in Stufen der Geist sich zur Freiheit erhebt. In jeder dieser Stufen macht sich das Streben nach dem Wissen geltend, in jeder untergeordneten Stufe findet sich aber auch eine Beschränkung, gegen welche dasselbe zu streiten, welche es zu beseitigen hat, bis die volle Freiheit gewonnen worden ist, welche auch als die reine Vernünftigkeit und wahre Sittlichkeit begriffen werden muss, weil das Wissen als der Zweck unserer Vernunft sich uns darstellt. Von der vollen Unfreiheit sollen wir zu der vollen Freiheit des Denkens gelangen. In den schärfsten Gegensatz stellen sich in dieser Methode Nothwendigkeit und Freiheit, Natur und Vernunft, instinctartiges

und sittliches Leben einander entgegen. Eine Vermittelung zwischen beiden wird nicht verstattet; sie bekämpfen sich auf Tod und Leben. Man wird hierin den Fehler der Methode erkennen; denn ohne Vermittelung lässt sich doch wohl keine Methode gewinnen.

In einigen Punkten müssen wir veranschaulichen, wie tief dieser Fehler eingreift. Das Denken des Ich, ohne welches das Ich gar nicht sein würde, wird doch zunächst als reine Natur, ohne Freiheit und Selbstthätigkeit gedacht. Der Mensch, würden wir in populairer Weise sagen können, ist zunächst blos Product der Natur. Die Ansicht, dass er es lange bleibe, nur von Trieb und Autorität geleitet, spricht sich in der Lehre Fichte's ohne Rückhalt aus. Ja, es ereignet sich nach ihr nicht selten, dass er es immer bleibt. Alle, welche sich nicht zur sittlichen Idee erheben, sind blosse Naturerscheinungen, welche entstehen und vergehen, kein unsterbliches Leben haben, ohne Schuld, aber auch ohne Verdienst. Das sind die bösen Menschen. Nur die Guten, welche in der Freiheit ihrer Vernunft leben, sind der Selbstständigkeit und damit auch eines ewigen Lebens theilhaftig. Es giebt daher auch eine ganze Reihe von Denkprocessen, welche ohne Freiheit vollzogen werden. Das allgemeine Leben bringt sie in uns hervor; wir sind nun seine Werkzeuge; nach einem nothwendigen Denkgesetze müssen wir sie vollziehen; es würde ein Irrthum sein, wenn wir sie uns zurechnen wollten. Es wird uns auseinander gesetzt, wie das allgemeine Leben, der Trieb der Natur, nicht allein die Thätigkeiten der Einbildungs kraft in uns hervorbringt, welche wir unsere sinnlichen Vorstellungen nennen, sondern auch die sinnlichen Dinge, die Substanzen der sinnlichen Welt, uns denken lässt, um aus ihnen als Gründen der Erscheinung die Mannigfaltigkeit der physischen Welt zu erklären, ja wie nicht weniger die Reflection, auf welcher unser Ich beruht, doch nur ein Product, eine Erscheinung des allgemeinen Lebens ist. Wie ein Licht, welches seine ausstrebende Thätigkeit in das Unendliche hinausstreckt, an einem Widerstande sich brechen muss, um auf sich zu reflectiren, so muss das allgemeine Leben die unbegrenzte Thätigkeit, welche ihm beiwohnt, zuerst in das Unendliche nach aussen ergiessen,

um alsdann nach dem Gesetze, welches in ihm herrscht, an einem Widerstande sich zu brechen, auf sich zu reflectiren und in einem begrenzten, einem individuellen Ich, sich seiner bewusst zu werden. Daher erfahren wir, dass wir ohne unser Zuthun, ohne unser Bewusstsein in das Leben gesetzt werden; unser Leben stammt aus einem allgemeinen Leben. welches seiner selbst unbewusst erst in der reflexiven Thätigkeit und in der individuellen Form sich zum Bewusstsein kommt. Wir werden hierin die Weise wieder erkennen, in welcher Kant aus abstossender und anziehender Kraft die Materie sich bilden liess. So wie aber der Anfang unseres Lebens ohne unser Bewusstsein und ohne unsern Willen sich ergab, so führen wir auch unser Leben fort, zwar nicht ohne unser Bewusstsein, welches im Anfange unseres Lebens sich erzeugte, aber doch ohne Willen, ohne Freiheit, wenn wir nur dem Triebe in der Entwerfung unserer sinnlichen Bilder, in der Entwicklung unseres gemeinen Bewusstseins, unserer Erfahrung folgen. Nach nothwendigen Gesetzen, in einem Drange unseres denkenden Lebens, welches ohne Bewusstsein des Grundes ist, vollzieht sich da unser sinnliches Erkennen der Gegenstände und unserer eigenen Seele. Wir müssen erst zur Erkenntniss des wahren Grundes, d. h. des sittlichen Zweckes, zu welchem wir leben, uns erhoben haben, ehe wir der Freiheit und des Wissens uns rühmen können. Mit einem Striche werden hierdurch die rein theoretischen Bestrebungen als unfreie Producte der Natur beseitigt; nicht wir als Individuen vollziehen sie; das allgemeine Leben vollzieht sie in uns oder durch uns; sie gehören dem Bösen an; es ist unsittlich, zu denken, nur um zu denken; nur das sittliche Denken hat auf Freiheit, auf Werth auch in wissenschaftlicher Beziehung Anspruch zu machen.

Das Wahre in dieser Lehre werden wir nicht verkennen; es tritt in der vollen Macht der sittlichen Würde auf und wir begreifen es wohl, wie es zu Ausschreitungen führen konnte. Aber dass es dazu führt, dürfen wir eben so wenig übersehen. Es drängt sich uns zunächst auf, dass in Fichte's Lehre zwei Fehler sich begegnen. Der eine ist der Fehler des übertriebenen Realismus, das Wort im Gegensatz gegen den Nominalismus genommen. Schon oft hat die Lehre von der Realität des Allgemei-

nen zu der Gefahr geführt, dass man über sie die Realität des Besondern vergessen könnte; Fichte hat diese Gefahr zwar vermieden, wenn er die Freiheit der sittlichen Individuen zu retten strebt; wenn er aber die Individuen, welche zum sittlichen Leben sich nicht erhoben haben, nur als Erscheinungen und Producte des allgemeinen Lebens betrachtet, so sehen wir ihn an ihr scheitern. Der andere Fehler zeigt, dass Fichte doch nicht so unabhängig von der Kantischen Bewegung war, als wir es in Berücksichtigung seines philosophischen Princips erwarten konnten. Wir meinten, er wäre dem Primat der praktischen über die theoretische Vernunft entgangen. Aber es zeigt sich ein Rest desselben in der Ansicht, dass alle Theorie doch nur Werth habe, insofern sie zur sittlichen Einsicht uns führe. Von dieser Ansicht aus wird die ganze Erfahrung, sofern sie nicht den sittlichen Zwecken dient, nur als Denken der unfreien Erscheinung verurtheilt und mit dem philosophischen Denken, welches sittlichen Werth hat, wird ein empirisches Denken in Gegensatz gestellt, welches keinen Werth und keine Freiheit hat, mit wie grossem Fleisse und wie grosser, methodischer Beharrlichkeit es sich auch ausbilden möge. Wir werden bedenken müssen, ob ein solcher Fleiss, eine solche Beharrlichkeit ohne sittliche Absicht, ohne Freiheit unseres Geistes sein könne. Gewiss, alles unser Leben ist ohne Sittlichkeit nichts, aber alles unser Denken hat auch seinen Werth, weil es nicht ohne sittliche Beweggründe ist. Wir denken nur, weil wir wissen wollen; dieses unseres Willens sind wir uns im Denken bewusst; er ist auf einen sittlichen Zweck gerichtet, und ein Denken, wie es Fichte setzt, welches in reinem Naturtrieb, ohne Freiheit der Vernunft sich vollzöge, so dass wir blosses Werkzeug in ihm wären, ist deswegen undenkbar.

Aber die Folge dieser Fehler erschüttert nun die Methode Fichte's in ihren Wurzeln. Wir konnten erwarten, dass sie uns zeigen würde, wie unser Denken allmälig von seinen Beschränkungen zur Freiheit sich erhebe, indem sie die Gründe desselben uns erkennen lasse; wir erfahren jetzt, dass es mit einer solchen allmäligen Erhebung unseres Denkens nichts ist. Denn obgleich wir allmälig aufsteigen in der Erforschung der Gründe, wenn wir die Erscheinungen unseres Bewusstseins aus unserm

individuellen Ich, unser individuelles Ich alsdann aus dem allgemeinen Leben erklären, so bleiben wir doch immer auf derselben Stufe der Unfreiheit stehen, weil alle diese Erklärungsweisen doch nicht den letzten und wahren Grund treffen, nicht in der freien Erhebung unseres Ich zum sittlichen Endzweck oder zum wahren Beweggrund unseres Lebens vollzogen werden. Auf derselben Stufe der Unfreiheit, also auch auf derselben Stufe der Unwissenheit? Man sieht, dass Fichte's sittlicher Standpunkt mit seiner Erklärung des Wissens und mit seiner Methode in Widerspruch geräth. Er ist sehr radicaler Natur; seine Forderungen sind absolut, unbedingt. Wer den letzten Grund nicht weiss, weiss nichts; Freiheit, absolute Freiheit müssen wir erreichen; wer sie nicht erreicht hat, der hat nichts erreicht.

Den letzten Grund dieser Fehler möchten wir aber doch durch alle diese Bemerkungen noch nicht aufgedeckt haben. Nach der ethischen Richtung der Fichte'schen Lehre haben wir ihn in der ethischen Ansicht, welche ihr zum Grunde liegt, zu suchen. Wir finden, dass sie noch in demselben heftigen Streit sich gebildet hat, in welchem Kant gegen Eudämonismus, Egoismus und die sinnlichen Naturtriebe eiferte. Wir sollen unsere Pflicht thun, das Sittengebot allein zum Motiv unserer Handlungen machen, unser Wohl dabei in keiner Weise, selbst nicht unser ewiges Heil bedenken, Selbstaufopferung ist die höchste Tugend; auch im sittlichen Leben muss das allgemeine Gesetz zur alleinigen Herrschaft gebracht werden; die Individuen haben keinen Anspruch auf Berücksichtigung. Was nun der Naturtrieb fordert, kann wohl als Mittel dienen, aber es muss zum Werkzeuge des allgemeinen Vernunftgesetzes gemacht; es muss völlig überwunden werden, und wo noch irgendwie ein sinnlicher Beweggrund sich regt, da ist Egoismus, da herrscht Unsittlichkeit. Der Naturtrieb ist nur dazu vorhanden, dass wir einen Widerstand gegen die Vernunft vorfinden, welchen wir besiegen, vertilgen können, damit wir im Kampf mit einem Widersacher unsere Tugend bewähren und ein Verdienst haben, indem wir uns selbst besiegen und uns selbst aufopfern. Man sieht, dass diese Grundsätze dahin gelangen, alles Natürliche nur als etwas Negatives, als eine zu überwindende Schranke zu betrachten. Es kann die Fol-

gerung nicht ausbleiben, dass alle die Elemente unseres natürlichen, empirischen Bewusstseins nichts bedeuten, dass wir durch sie in unserm Erkennen nicht weiter kommen; erst wenn wir zum Bewusstsein unserer sittlichen Bestimmung uns erheben, gelangen wir zu etwas Positivem, zu einem Fortschritt in der Befreiung unseres Geistes, zu einem Wissen. Das Empirischgegebene ist immer nur Schranke, Widerstand und alles, was an dasselbe sich anschliesst nach den natürlichen Gesetzen unseres Denkens kann nur als eine weitere Ausbildung, als eine Verfeinerung unserer Sinnlichkeit angesehen werden; wir haben alles dies zu überwinden, d. h. zu beseitigen.

Wir dürfen nicht übersehen, wie dies mit der subjectiven Fassung des Princips zusammenhängt. Wenn der Begriff des Wissens von seiner objectiven Seite aufgefasst wird, so lässt sich schwerlich übersehen, dass die sinnliche Empfindung, der gegebene Stoff für unser Denken, für die Erkenntniss unseres Ich und der äussern Gegenstände uns etwas Positives darbietet. Wir lernen dadurch zwar nur Erscheinungen der Dinge kennen, diese werden aber als Zeichen der Wahrheit sich uns alsbald verrathen. Die Auffassung solcher Zeichen ist schon immer ein Gewinn, ein Fortschritt für unser Wissen. Sie austilgen zu wollen, das würde Frevel sein. Es wird auch weiter die Aufbewahrung und die ordnende Unterscheidung und Verbindung dieser Zeichen, die Form unseres empirischen Denkens, als eine Reihe weiterer Fortschritte sich erkennen lassen, durch welche wir die Erscheinungen, die Zeichen der Gegenstände begreifen und verstehen lernen. Alles dies wird übersehen in Folge der subjectiv-ethischen Auffassung des Princips, welche die wissenschaftliche Methode stört, ja auf Null herabsetzt.

Denn nachdem wir uns lange im empirischen Denken bewegt haben, nachdem wir auch in der Erklärung der Empirie aus den blinden Trieben des allgemeinen Lebens nicht zur Freiheit des Denkens gelangt sind, wie gewinnen wir denn nun das wahre Wissen? Wir sollen in ihm den sittlichen Endzweck als den letzten Grund aller Erscheinungen des Lebens erkennen. Dies ist eine rein teleologische Welterklärung. Wir sahen, wie Kant eine solche für das einzige Mittel ansah, die Kluft zwischen der Natur-

lehre und den Forderungen der praktischen Vernunft zu füllen, aber dennoch seinen kritischen Zweifel gegen sie wach erhielt; Fichte ist über diesen Zweifel hinweg; was die Vernunft fordert, haben wir unbedingt anzuerkennen. Aber wie erkennen wir denn nun den sittlichen Endzweck? In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich zunächst, dass Fichte nicht zufrieden ist mit der rein formalen Auffassung des Sittengebots, welche wir bei Kant fanden. Seine Philosophie will sich mit einem bestimmten Inhalt erfüllen, welchen er nur auf dem Gebiete des sittlichen Lebens suchen kann. Es kommt daher auch nicht allein darauf an, dass wir im Allgemeinen das kategorische Pflichtgebot in seiner Achtung gebietenden Kraft anerkennen, sondern wir müssen wissen, was es uns gebietet. Unsere Pflicht kann, darf uns in keinem Augenblike unbekannt sein. Damit die Forderung der Vernunft an uns ergehen dürfe, dass wir ihr genügen, müssen wir sie wissen. Daher spricht unser Gewissen beständig, und es giebt kein irrendes Gewissen. Die Stimme unseres Gewissens weist uns aber an, nicht etwa unsere Befriedigung, unsere Glückseligkeit zu suchen, vielmehr dem allgemeinen Gesetze der sittlichen Welt zu genügen; wir haben uns nur als Werkzeuge des allgemeinen Endzwecks zu betrachten, ihn zu verwirklichen müssen wir unsere Kraft anstrengen und ein Jeder von uns hat seine besondere Aufgabe in diesem grossen Werke zu übernehmen. Diese daher müssen wir kennen und müssen daher auch den ganzen grossen Endzweck kennen, in welchen unsere Arbeit eingreifen soll. Nur in dem Bewusstsein unserer Bestimmung lebend können wir sittlich und frei sein. Ein solches Bewusstsein also muss uns beiwohnen können. Wir erheben uns zu ihm, indem wir die Stimme unsers Gewissens vernehmen, unsere Pflicht erkennen, mit Begeisterung für unsere sittliche Bestimmung, für unsern Beruf uns erfüllen. Dies ist das neue Auge, das Auge für die sittliche Aufgabe überhaupt und für unser besonderes Werk in ihr, welches uns Fichte einsetzen will; dies ist die intellectuelle Anschauung, welche er für das Wissen fordert. Das freie Denken, welches das Wissen ist, kann nur in dem freien Entschlusse sich uns ergeben, in welchem wir, den Naturtrieb überwindend, unserer sittlichen Bestimmung uns weihen, erfüllt von dem Bewusstsein des

Guten, an welchem wir arbeiten, welchem wir uns unterwerfen sollen. Es ist dies nothwendtg ein Act, der in uns persönlich sich vollziehen muss, obwohl der allgemeine Endzweck ihn in uns vollzieht; denn die Idee des Guten ergreift uns, erfüllt uns mit Begeisterung und macht uns zu ihrem Werkzeuge. Er erhebt uns über die Sinnlichkeit und ist deswegen intellectueller Art; in einem unmittelbare Blicke des Geistes erschauen wir da die Wahrheit des Lebens und deswegen nennen wir ihn eine intellectuelle Anschauung.

Hauptsächlich zwei Punkte werden uns in dieser Lehre anstössig sein müssen. Zuerst dass für das wissenschaftliche Geschäft unsere Persönlichkeit zu stark in Anspruch genommen wird, dann, dass ein unmittelbares Erkennen die Wahrheit uns eröffnen soll. Wir sind wohl nicht ohne Grund gewohnt, das Erkennen als einen Act zu betrachten, welcher nach einem allgemeinen Gesetze sich in uns vollziehen soll, und wer auf sein persönliches Schauen sich beruft, scheint uns die Methode der Wissenschaft zu stören. Aber wenn auch Fichte's Berufung auf den persönlichen Aufschwung der Gedanken, in der Milderung, welche sie erfährt, indem er dabei die Macht des allgemeinen Gesetzes anerkannt wissen will, unbedenklich sein sollte, der unmittelbare Aufschwung der intellectuellen Anschauung, welchen er fordert, hebt die Methode auf. Wir würden höchstens sagen können, dass er die Methode beginne, wenn nur nicht der Begriff des Wissens schon darauf Anspruch gemacht hätte, Princip oder Beginn der Methode zu sein. Ueberdies aber die intellectuelle Anschauung unserer sittlichen Bestimmung, wenn sie als Anfang der Methode gedacht werden sollte, so würden wir annehmen müssen, dass sie zunächst nur die allgemeine Idee des Sittlichen uns zum Bewusstsein brächte und dass diese allmälig sich uns entwickeln müsste im Fortschreiten unsers praktischen Lebens, eine Annahme, welche dahin führen würde, dass nun auch die Methode des wissenschaftlichen Denkens auf die Methode des praktischen Lebens zurückzuführen wäre.

Mit diesem Bedenken in Beziehung auf die Methode steht nun noch ein anderer Punkt, welcher den Inhalt unseres Denkens betrifft, in der engsten Verbindung. Man wird bemerken können,

dass Fichte, vor seiner Bekanntschaft mit der Kantischen Lehre in der Vorstellungsweise der frühern Philosophie die Lehren des Determinismus über die Freiheit eingesogen, aber auch eingesehen hatte, dass sie mit der wahren sittlichen Freiheit nicht bestehen könnten, mit vielen seiner Zeitgenossen es sehr schwer fand, die Lehre von der Freiheit des sittlichen Willens zu behaupten. Erst in der Lehre Kants von der Besiegung des Naturtriebes fand er seine Beruhigung. Das natürliche Leben des Menschen hat seinen nothwendigen Verlauf; nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung treibt das Frühere das Spätere hervor; sollen wir einen freien Willen gewinnen, so müssen wir uns zu einem höhern Standpunkte erheben und ein neues, uns selbst zuzurechnendes Leben gewinnen. Dieser Gedanke findet in der Lehre von der intellectuellen Anschauung seinen schlagenden Ausdruck. Die Erhebung zur intellectuellen Anschauung ist die philosophische, durch unsern freien Entschluss bewirkte Wiedergeburt. Mit ihr beginnt ein Leben, welches von dem Naturgesetze frei geworden im Bewusstsein des wahren Grundes aller Entwicklungen, des sittlichen Endzwecks geführt wird. Doch müssen wir uns hüten anzunehmen, dass unser neues Leben in freier Willkür geführt werden könnte. Wir bleiben dem Gesetze untergeordnet; wir haben nur die Wahl zwischen dem Naturgesetze und zwischen dem Sittengesetze. Aendern können wir nichts in dem nothwendigen Laufe der Dinge; es steht nur in unserer Gewalt, ob wir als blinde oder als einsichtige Werkzeuge für den sittlichen Endzweck, für den Zweck des Ganzen arbeiten wollen; denn der Endzweck vollzieht sich mit Nothwendigkeit; er ist die einzige treibende Kraft, das wahre Princip. Unsere Freiheit besteht daher nur in dem Uebergange aus der Herrschaft des Naturgesetzes, welchem die Bösen folgen, zu der Herrschaft des Sittengesetzes, welches uns in der intellectuellen Anschauung ergreift. Zwischen beiden Aeussersten ist kein Mittleres, entweder sind wir nur Maschinen des Endzwecks, oder wir arbeiten mit Bewusstsein an seiner Verwirklichung, in beiden Fällen aber vollzieht sich das Gesetz der Welt, der Wille des Endzwecks, welcher mit absoluter Macht als oberstes Princip Alles beherrscht.

Sehr deutlich zeigt sich in diesem Gange der Gedanken, mit

welcher Mühe unsere Philosophie von den Fesseln des Naturalismus sich loslösen musste. Nur in einem Sprunge, in einem plötzlichen Aufschwunge unseres Geistes kommen wir aus dem Mechanismus der natürlichen Bewegungen heraus. Es ist etwas Gewaltsames in dieser Annahme, durch welche die Freiheit erobert werden soll, weil man in dem gewöhnlichen Leben des Menschen, in seiner allmälig fortschreitenden Entwicklung nur die zwingende Macht der Natur zu erkennen wusste. Die Anfänge, die unscheinbaren ersten Elemente des freien Lebens waren den Blikken verhüllt worden, welche den grossen Massen und der Gewalt der Natur sich zuzuwenden gewöhnt waren. Der freie Aufschwung des Geistes ist auch nur ein Uebergang zu der Herrschaft eines neuen Gesetzes. Wo das Gesetz herscht, verschwindet die Freiheit; das Sittengesetz erscheint nur wie ein neues Naturgesetz, welches Nothwendigkeit herbeiführt und mit der Freiheit unvereinbar ist. Für Fichte hat es noch Schwierigkeit, eine gesetzmässig sich entwickelnde Freiheit zu denken. Dem Allgemeinen muss zuletzt doch alles Individuelle sich fügen, ohne in ihm seine eigene Macht zu haben. Der allgemeine Lauf der Welt, wenn ihm auch eine sittliche Idee zum Grunde liegt, er schaltet doch über alles Einzelne mit einer Naturgewalt, welche unbeugsam alle ihre Erfolge hervortreibt und Niemandem Freiheit gestattet.

Von seinem Gesichtspunkte aus glaubt nun Fichte die ganze natürliche und sittliche Welt erklären zu können. Der sittliche Endzweck ist das Wesen in aller Erscheinung; seinetwegen ist Alles und nur, um ihn zu verwirklichen, finden wir und alle Dinge uns im Werden. In dem allgemeinen Leben giebt er sich sein Werkzeug; durch die Reflection des allgemeinen Lebens bringt er die Individuen hervor, weil nur in reflectirenden, selbstbewussten Wesen Freiheit, intellectuelle Anschauung, Sittlichkeit sich erzeugen kann. Mit der Reflection ist alsdann auch nothwendig verbunden der Naturtrieb, welcher in das Unbestimmte, Unendliche geht und den ungezügelten Widerstand abgiebt, an welchem die sittliche Kraft sich bewähren soll. Die sittliche Vernunft hat nur die Aufgabe, das Unbestimmte zu bestimmen, stellt aber deswegen auch immer nur etwas Endliches dar; ein jedes Individuum hat daher nur eine bestimmte endliche Aufgabe

für sein sittliches Leben. Der Endzweck aber als absolut ist unendlich und kann daher nur durch unendliche Individuen verwirklicht werden; wir haben daher auch eine unendliche Reihe von Individuen anzunehmen, deren Werke in einander eingreifen, sich einander gegenseitig anerkennen und ergänzen müssen, um in einem nie endenden Verlaufe das Ganze des Endzwecks zur Anschauung zu bringen. Dieser vollzieht sich nun unausbleiblich in einer unendlichen Annäherung an sein Ziel, in einem beständigen Fortschreiten, indem das Reich der sittlichen Wesen in einer immer vollkommnern Ordnung sich mehrt. Freiwillig oder unfreiwillig arbeiten wir alle für dieses Reich, das wahre Himmelreich, das Reich der Vernunft. Die aber, welche zu Bürgern desselben sich erhoben haben, werden in ihm fortleben auch nach ihrem irdischen Tode, in andern Welten, weil sie als integrirende Bestandtheile des Endzwecks zu den unaustilgbaren Fortschritten in seiner Verwirklichung gehören. So wird sich in den sittlichen Individuen die Wahrheit des Lebens immer mehr offenbaren.

Zur Ergänzung dieser ethisch-teleologischen Erklärungsweise zieht nun aber Fichte noch die theologische Idee herbei. Er bedenkt, dass der Endzweck doch immer nur im Werden, dass er nur eine fortschreitende Offenbarung ist. Alles geistige Leben, alles Wissen, selbst die intellectuelle Anschauung, ist nur Bild, Erscheinung, eine Darstellung der Wahrheit im Geiste. Werden aber kann nicht ohne Sein gedacht werden, welches durch das Werden hindurchgeht und ihm zum Grunde liegt; Bild, Erscheinung, Offenbarung setzt ein Anderes voraus, was abgebildet wird, erscheint oder sich offenbart. Hier enthüllt sich nun ein noch tieferer Grund des Lebens und der Welt. Wir nennen diesen tiefsten Grund Gott. Er, der Ewige, will sich offenbaren in allem zeitlichen Werden; was er ist, verkündet sich in seinen Werken; es wird offenbar in dem, was die Sittlichen, vom sittlichen Endzweck Ergriffenen und Begeisterten thun. Er ist das Gute selbst, welches wir thun, das wahre Wesen, welches wir erkennen sollen, in seiner Vollkommenheit; wir aber können es nur so weit erkennen, als es sich in uns vollzogen hat, als wir das Wahre gedacht haben und das Gute wollen. Fichte verspricht

uns daher nicht eine vollkommne Erkenntniss Gottes, sondern nur annäherungsweise, so wie uns das Gute zuwächst, soll uns auch die Erkenntniss Gottes zuwachsen. Um Gott zu erkennen, müssten wir göttlich sein, d. h. Gottes Willen thun. Sein Wille aber vollzieht sich durch uns, die vernünftigen Individuen, in ihrer sittlichen Gemeinschaft oder Gesellschaftsordnung, unfehlbar immer mehr, so dass wir auch unfehlbar in einer stets wachsenden Erkenntniss Gottes sind. Gott ist, wie Fichte dies unvorsichtig ausdrückte, die moralische Weltordnung; nach seinen bündigsten Erklärungen verstand er darunter die ordnende Ordnung oder das ewig wirkende Princip, welches in der geordneten Ordnung der sittlichen Gesellschaft sich offenbart.

Wir sind hier am Abschluss seiner Wissenschaftslehre, in welcher er die Grundlage seiner Sittenlehre gegeben hat; denn man sieht, dass seine Wissenschaftslehre uns dazu anweist, die Erkenntniss aller Wahrheit in der Erkenntniss unseres sittlichen Lebens zu suchen. Das Erhabene und das Wesen in seiner Ansicht von der Welt und der Offenbarung Gottes in ihr wird man nicht leicht übersehen; aber auch die Bedenken gegen die Richtigkeit ihres Aufbaues drängen sich auf. Was Fichte beim Beginn seiner Untersuchungen über das Wissen versäumt hatte, holt er am Ende nach. Von der subjectiven Bedeutung des Wissens war er ausgegangen; zuletzt sieht er sich gedrungen, anzuerkennen, dass dem Wissen auch eine objective Bedeutung beiwohne. Es ist Bild, Offenbarung des Seins, des Absoluten. Dies ist eine späte Reue, das am Anfang Versäumte wird man nicht nachholen können. Es hätte dargelegt werden sollen, dass auf allen Stufen in der Entwicklung unserer gesetzmässigen und wahren Gedanken auch wahres Sein uns zur Erkenntniss komme; aber wir erfahren nur, dass die letzte Erhebung unseres Geistes uns zur Erkenntniss des höchsten Seins oder Gottes führt. Dies entspricht der Ansicht, dass wir nur durch einen plötzlichen Aufschwung zur Freiheit des Geistes und zum Wissen der Wahrheit gelangen. Aber die Folgen hiervon zeigen sich nun auch. Nur das Absolute, der höchste Punkt, welchen der Aufschwung des Geistes erreicht, ist in Wahrheit, alles andere ist nur seine Erscheinung; selbst der Endzweck und das sittliche Leben, in welchem er

sich verwirklicht, werden zur Erscheinung herabgesetzt; denn sie sind ja beide nicht wirklich, sondern werden nur und sind die nie vollendete Offenbarung Gottes. Nach beiden Seiten zu treten uns hier Räthsel entgegen, nach der Seite des Absoluten und nach der Seite seiner Offenbarung. Wie sollen wir es fassen, dass Gott sich offenbart, aber nie sich offenbart hat, nie damit fertig ist, nie den Endzweck erreicht, welchen er will? Das unendliche Sein, meint Fichte, kann sich nur in unendlichen Werken offenbaren. Dies sieht einer Verwechslung des Unendlichen (infinitum) mit dem Unbestimmten (indefinitum) sehr ähnlich. Sind die weltlichen Dinge etwa unfähig, die ganze Unendlichkeit zu fassen? Es scheint so; denn der Widerstand des Naturtriebes gehört zum sittlichen Leben; in der Reflection muss dem endlichen Ich immer das Nicht-Ich sich entgegensetzen. Aber das endliche Ich gehört ja auch nur zur Erscheinung, und ganz in der Hand Gottes, wie sollte seine Natur den Willen Gottes beschränken können? Fichte geht auf diese Ueberlegungen wenig ein, weil er von vornherein die Untersuchungen über den Begriff Gottes an sich abgeschnitten hat, indem er Gott nur in seiner Offenbarung im sittlichen Leben erkennen will. Aber ist denn diese Offenbarung dazu geeignet, uns Gott erkennen zu lassen? Eben dadurch, dass sie nur zur Erscheinung Gottes herabgesetzt wird, trägt sie einen Schein an sich, welcher die Wahrheit Gottes verhüllt. Man würde fragen müssen, ob ein selbstständiges Wesen, und ein solches soll doch Gott ohne Zweifel sein, in unselbstständigen Erscheinungen sich wiedererkennen lasse. Nun sehen wir auch wirklich, dass Fichte diese Frage verneint; denn zu unselbstständigen Wesen will er die Individuen doch nicht machen; sie sollen Freiheit haben und in ihr im Stande sein, sich zu Abbildern Gottes zu erheben. Aber er kehrt doch auch wieder zu der Ansicht zurück, dass die ganze sittliche Welt nur die Erscheinung Gottes sei und, wenn wir weiter nachsehen, behandelt er sie nun auch wirklich nur wie Erscheinung. Denn wir hören von ihm sagen, dass der Endzweck sich verwirklichen, der Lauf der sittlichen Welt sich vollziehen muss, mögen die Individuen wollen oder nicht. Ihre Selbstständigkeit wird ganz der Gewalt des allgemeinen Gesetzes aufgeopfert. Dies ist der Rest

des Naturalismus, welchen wir schon früher bei Fichte bemerkt haben. Wollten wir dieser Ansicht folgen, so würden wir ihm einen entschiedenen Pantheismus zuschreiben müssen. Alles ist Gott; alles Andere, das zu sein scheint, haben wir nur für die Erscheinung, d. h. für einen Schein von Gottes Wahrheit zu halten, welcher, ich weiss nicht welchen, in Wahrheit nicht vorhandenen Wesen erschiene. Aber wir werden uns hüten müssen, dies für die volle Meinung Fichte's zu halten. Gar zu widersinnig wäre es, hätte er gemeint, der Endzweck, das sittliche Leben müsste sich vollziehen mit Nothwendigkeit und ohne Zuthun der sittlichen Individuen, da er doch überall darauf dringt, dass nur im freien Willen und den freien Thaten das Sittliche bestehen kann. Allerdings hat es den Anschein, als wollte er den Weltlauf als einen Naturprocess betrachten, als eine blosse mit Nothwendigkeit sich vollziehende Erscheinung Gottes; aber er sieht hierbei nur auf die äussere Seite des Geschickes, auf die Naturbedingungen des sittlichen Lebens, von welchen er ohne Zweifel überzeugt ist, dass sie sich einstellen müssen ohne unser Zuthun, damit wir sittlich handeln können. Dagegen wenn er auf das Innere des sittlichen Lebens eingeht, übersieht er nicht, dass es immer nur durch unsere eigene, unserm Ich zuzurechnende That vollzogen werden kann, und hierbei kann er auch nicht verkennen, dass die Erscheinungen unseres Lebens von unserm Subject, unserm Ich, dem Grunde dieser Erscheinungen unterschieden werden müssen. Wir bemerken nun wohl, dass seine Ausdrucksweise an einer Zweideutigkeit leidet, indem er mit dem Worte Erscheinung zweierlei sehr verschiedene Gegenstände bezeichnet, einmal die Erscheinungen, welche in unserm Ich als Entwicklungen unseres sinnlichen oder natürlichen Lebens vorkommen, das anderemal die ganze Wahrheit unseres sittlichen Lebens oder die Wahrheit unseres Ich, in welcher sich doch nur die ursprüngliche Wahrheit Gottes darstellen und zur wahren Erkenntniss kommen soll. Dass er diese als Erscheinung Gottes betrachtet, wird sich wohl schwerlich einer gründlichen Erwägung empfehlen, gehört aber einer Ausdrucksweise an, welche sehr weit um sich gegriffen hat. Durch sie sind nur Schwankungen in die Lehre Fichte's gekommen, die zum Glück mit der

objectiven Auffassung des Wissens nur am Ende seiner Wissenschaftslehre auftreten. Wenn man die Grundlage seiner Lehre beachtet, wie er vom Ich ausgeht und überall die Freiheit des Denkens und des Handelns uns zu behaupten sucht, so wird man nicht daran zweifeln können, dass der Grundcharakter seiner Bestrebungen nicht in den Gedanken zu suchen sei, welche die Wahrheit der Welt und der sittlichen Wesen in ihr anzugreifen scheinen.

Es wären nun noch seine Verdienste um die Sittenlehre und die verwandten Gebiete zu erwähnen; wir müssen uns aber hierbei auf das Allgemeinste beschränken, weil die Einzelheiten uns in eine fast unübersehliche Kritik verflechten würden. Nicht ohne Grund hat man darüber geklagt, dass Fichte in seinen Vorschriften für das sittliche Leben viele Sonderbarkeiten hartnäckig verfolgt habe, dass er noch zu abhängig von Kant in seinen Formeln sei, dass er auch in der Gliederung seiner Lehren den alten Schuleintheilungen, namentlich zwischen Sittenlehre und Naturrecht mehr nachgegeben habe, als es der Charakter seiner Ansicht verstattete. Alle diese Ausstellungen jedoch werden das grosse Verdienst Fichte's um die praktische Philosophie nicht in Schatten stellen dürfen; zu wenig scheint man mir bisher auf dasselbe aufmerksam gewesen zu sein. Es beruht weniger auf den Einzelheiten, wiewohl er auch in diesen sehr fruchtbare Untersuchungen anregte, als auf dem Ganzen. Wir haben gesehen, wie seine Wissenschaftslehre schon eine ethische Richtung zeigte; er hat dadurch die Sittenlehre aus ihrer Vereinzelung gezogen und gezeigt, wie sie mit den Grundsätzen der theoretischen Philosophie im engsten Zusammenhange steht, ja in ihnen wurzelt. Ein Feind eben so sehr der Zerstückelung der Wissenschaften, wie der falschen Vereinigung derselben, welche alles der Naturwissenschaft unterordnen wollte, hat er das Ganze des sittlichen Lebens im Auge und sucht darzuthun, wie alle Geschäfte, welche wir in der Gesellschaft der Menschen betreiben, ihre sittliche Bedeutung haben und nach sittlichem Maassstabe gemessen werden müssen. Nichts, was wir thun, ist sittlich gleichgültig, weil alles in das grosse System der Befreiung der Vernunft von der Natur, der Verwirklichung des Endzwecks eingreifen und

in diesem grossen Werke keine Lücke bleiben soll. Jeder ist angestellt zu diesem Werke und hat von seiner Seite das Mögliche zu thun, es zu fördern; dies ist sein sittlicher Beruf, der einem Jeden in anderer Weise als dem Andern nach seinen Kräften und nach seiner Stelle in der Welt zugemessen ist. Wir sehen, es ist ein System der Arbeiten, welche unter den Individuen vertheilt sind; es ist eine zuhammengehörige Gesellschaft aller sittlichen Wesen, was Fichte in seiner Sittenlehre zu schildern unternimmt. Dies ist recht eigentlich der Charakter, welcher sie unterscheidet von den frühern Sittenlehren, die dem Menschen nur seine Pflichten im besondern Verkehr, in den zufälligen Berührungen mit andern Menschen gezeigt hatten. Neben ihnen traten noch andere Lehren auf, welche von der Erziehung, vom Recht und Staat, vom bürgerlichen Verkehr, von Kunst und Religion handelten und Vorschriften für diese Zweige der menschlichen Thätigkeit gaben, ohne zu fragen, wie sie zum Ganzen der sittlichen Aufgabe sich stellten. Fichte hat vor allem die grosse Aufgabe im Sinn, welche alles beherscht, jeden an sich heranzieht; die Aufgabe ist, dass wir die Natur der Vernunft unterwerfen, mehr und mehr, zuletzt in allen Theilen; dazu gehören viele Geschäfte; ein jeder hat sich das Seine zu wählen, weil er selbst mit vernünftiger Einsicht handeln soll, der Jäger, der Landmann, der Handwerker, der Kaufmann, der Staats-, der Kirchendiener, der Gelehrte, der ästhetische Künstler. Daraus soll sich die Ordnung der sittlichen Gesellschaft bilden. Wer sich ihr anschliesst, der hat seinen sittlichen Werth; wer sich ihr entzieht, folgt nur seinen natürlichen Trieben und ist nur als Naturproduct mit Zwang zu behandeln.

Aus der Durchführung dieser Ansichten ist ein System erwachsen, wie es bisher, glaube ich, in ähnlicher Vollständigkeit noch nie gesehen worden war. Fichte hat in ihm einen grossen Vortheil vor Kant. Das formale Pflichtgebot, welches dieser geltend machte, drang nur auf Reinheit der sittlichen Gesinnung; dass es eine Macht in der Natur gewinne, dass es in ein kräftiges Handeln ausschlage, darauf kam es ihm wenig an, ja kaum konnte er diese sich aufdrängende Forderung mit seinen Grundsätzen vereinigen. Fichte setzt von vornherein die Vernunft in

der Vereinigung und im Kampf mit der Natur. Der sittliche Wille ist ihm nichts ohne sein Handeln, ohne seine Bethätigung in der Natur, die er sich unterwerfen soll; für seine Werke muss ihm der passende Stoff gegeben sein; dafür sorgt der Endzweck, welcher das allgemeine Leben beherrscht. Man wird nun aber bemerken können, dass Fichte durch seine allgemeinen Grundsätze doch nicht sogleich von dem Kantischen Gesichtspunkte abkommt; die Natur war ihm doch nur eine Schranke für die Vernunft, ein Gegenstand ihres Kampfes; es konnte gleichgültig scheinen, wie dieser Gegenstand beschaffen sei, wenn er nur Gelegenheit biete, für die Kraft der Vernunft sich zu bethätigen. Von diesen Grundsätzen kann nun Fichte für den Entwurf seiner Gesellschaftsordnung doch keinen Gebrauch machen. Es begegnet seiner Ethik, was allen praktischen Lehren der Idealisten zu begegnen pflegt, dass sie dem Begriffe der Natur, welcher nur etwas Verneinendes bezeichnen sollte, einen positivern Gehalt unterschieben muss. Die sittlichen Verhältnisse der Gesellschaft müssen schon in der Natur vorbereitet sein; es ist nicht gleichgültig für das sittliche Leben, welche Stelle ich in der Natur empfangen habe, welche Materie mir zur Bearbeitung vorliegt, welche Naturanlage mir zufiel, ob ich männlich oder weiblich geboren bin; ohne diese von Natur gegebenen Verschiedenheiten der Individuen würde die ganze Organisation der sittlichen Gesellschaft in ein wüstes Einerlei sich auflösen. Da sie aber sich vorfinden, habe ich mich in meinem sittlichen Leben an sie anzuschliessen; ich soll die Natur bewahren und sie nur zu einer Form gestalten, entwickeln, welche den Zwecken der Vernunft entspricht. Es kann daher nicht die Aufgabe sein, nur die Schranken der Natur zu überwinden oder aufzuheben, zu vernichten, um den positiven Werth des vernünftigen Gedankens an ihre Stelle zu setzen, sondern so wie die Producte der Vernunft, so müssen auch die Producte der Natur von uns geschont und in ihrer Entwickelung gepflegt werden. Man wird begreifen, dass diese verschiedene Schätzung der Natur in Fichte's Lehren zu einer weitern Entwickelung der Naturphilosophie antreiben musste.

Ausser der Aufgabe, die Ordnung der sittlichen Gesellschaft zu schildern und die Grundsätze zu entwickeln, nach welchen

ihre Elemente zu beurtheilen sind, haben sich die Untersuchungen Fichte's über das sittliche Leben noch eine andere Aufgabe gestellt. Die Gesellschaftsordnung ist doch nur für die Verwirklichung des sittlichen Zwecks; aus ihm also muss sie begriffen werden. Die Verwirklichung des Endzwecks vollzieht sich aber in der Geschichte der Menschen und daher haben wir die Geschichte zu begreifen, um die Gesellschaftsordnung zu begreifen. Dies führt zur philosophischen Construction der Geschichte und zur absoluten Philosophie, d. h. zu dem Bestreben auch die Erfahrung aus philosophischen Begriffen abzuleiten. Von jeher ist es eine Klippe für die philosophischen Untersuchungen gewesen, dass sie mehr zu leisten in Versuchung waren, als in ihrer Aufgabe liegt. Weil die Philosophie allgemeine Wissenschaft ist, war es nicht leicht einzusehen, wie noch andere einzelne Wissenschaften neben ihr sich behaupten könnten. An dieser Klippe ist auch Fichte gescheitert. Er war zwar nicht blind genug zu übersehen, dass die Erfahrung auch ihre Rechte hat und dass es mancherlei giebt, was wir wenigstens gegenwärtig nicht begreifen, sondern nur bemerken können; in seiner philosophischen Lehre selbst lagen hierzu die Beweggründe, weil er die absolute Wahrheit Gottes doch nur so weit für begreiflich hielt, als sie sich gegenwärtig schon offenbart hätte in der Verwirklichung des Endzwecks; aber davon konnte er nicht abkommen, dass wir die ganze Wahrheit, d. h. den ganzen sittlichen Gehalt des bisherigen Geschehens aus dem absoluten Endzweck, welcher der wahre Grund alles sittlichen Lebens ist, müssten begreifen können. Dieser Aufgabe hat er sich nun auch unterzogen.

Man wird bemerken können, dass er hierbei durch einen zweideutigen Punkt in seiner Lehre von der intellectuellen Anschauung verleitet wird. Mit Recht mochte er fordern, dass wir zum Bewusstsein unserer Pflicht, unserer sittlichen Bestimmung uns erheben könnten, um sittlich handeln zu können; aber über das Maass dieses Bewusstseins, wie über die Natur desselben waren verschiedene Ansichten möglich, über welche er uns nicht völlig aufklärt. Geht die intellectuelle Anschauung unserer Bestimmung auf den ganzen Endzweck oder nur auf den kleinen Theil desselben, welchen wir so eben als unsere Pflicht zu erfüllen ha-

ben? Für unser sittliches Handeln würde das letzte zu genügen scheinen; aber Fichte bedenkt auch vom theoretischen Standpunkte aus, dass der Theil nicht ohne das Ganze begriffen werden könnte; er bedenkt weniger, dass der Endzweck in voller Bedeutung der fernen Zukunft angehört, welche doch seiner eigenen Ansicht nach uns verhüllt bleibt. Er kennt eben kein Mittleres zwischen voller Einsicht und voller Blindheit, zwischen Gutem und Bösem. Wir müssen ferner fragen, ist das Bewusstsein unserer Pflicht eine philosophische Erkenntniss oder gehört sie irgend einem andern Kreise unseres Bewusstseins an? Auch hierüber schwankt Fichte. Wenn er die intellectuelle Anschauung als eine sittliche Begeisterung beschreibt, wenn er auch dem gemeinen Mann und nicht bloss dem Philosophen Sittlichkeit zugesteht, so dürfte man wohl annehmen, dass er der letztern Ansicht sich zuneige; aber er betrachtet die intellectuelle Anschauung auch als Princip der philosophischen Erkenntniss, und wenn er die Geschichte aus ihr philosophisch construiren will, so kann kein Zweifel daran sein, dass er sie als eine philosophische Anschauung geltend machen will.

Seine Construction der Geschichte, auf einer solchen philosophischen Begeisterung beruhend, welche prophetisch in die weiteste Zukunft hinaus sieht, hat denn auch nicht vermeiden können, gar viel Phantastisches in sich aufzunehmen. Wir wollen von ihr nur bemerken, dass sie bei aller ihrer Eigenthümlichkeit doch die deutlichen Spuren an sich trägt, dass sie auf der einen Seite aus den Ideen der französischen Revolution, auf der andern Seite aus den Lehren, welche Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts verbreitet hatte, hervorgegangen ist; beide Bestandtheile geben eine Mischung, welche die in ihr waltenden verschiedenartigen Tendenzen nicht gut verdecken kann. Der Zweck der Geschichte wird von Fichte durchaus in kosmopolitischem Sinne gedacht. Die Menschheit soll sich der Einheit bewusst werden, um in einer durchaus zusammenhängenden Gesellschaftsordnung ihren Kampf gegen die Natur durchzuführen. Die Spaltungen unter den Menschen, welche wir gegenwärtig noch anerkennen müssen, sind nur Ueberbleibsel der Naturmacht, welche auch in der Geschichte sich festgesetzt haben. Dass die endliche

Gesellschaftsordnung Vernunftreich und Himmelreich genannt wird, bezeichnet ihren gemischten politischen und religiösen Charakter. Mit dem Gedanken der französischen Revolution stimmt es nun überein, dass für das Himmelreich unbedingte Freiheit und Gleichheit gefordert wird, dass auch das bestimmte Maass der Freiheit, welches wir doch in jeder Zeit nur erreichen können, überall in einer verneinenden Weise gefasst wird; denn es soll eben nur darnach sich richten, wie weit wir unter den vorliegenden Umständen die bestehenden Schranken und Ungleichheiten unter den Menschen beseitigen können. Diese negative Fassung der Freiheit entspricht der negativen Fassung der Natur, welche in Fichte's Lehre vorherrscht. Die gegenwärtigen Staaten sind nur Nothstaaten, die gegenwärtigen kirchlichen Confessionen haben nur Nothsymbole. Von Lessing's Gedanken aus findet sich aber auch eine andere Ansicht ein. Damit die Menschheit zur Beschauung der sittlichen Ordnung gelangen kann, muss von Natur eine solche Ordnung ihr eingepflanzt sein; an diese Ordnung findet in dem Urgeschlechte der Menschen ein Naturglaube statt, welcher alsdann auch auf die späteren Geschlechter als Autoritätsglaube sich fortpflanzt. Dass dieses Eingreifen der Natur heilsam für die Menschheit sei, zu ihrer Erziehung diene, wird von Fichte nicht bezweifelt, und man sieht, wie hierdurch die Natur für die Wahrheit des sittlichen Lebens auch eine positive Bedeutung gewinnt. Fichte dringt nur darauf, wie auch Lessing gethan hatte, dass an die Stelle des Natur- und Autoritätsglaubens allmählig der Vernunftglaube oder die Einsicht der Vernunft gesetzt werde. Darin findet er den Unterschied zwischen der alten und der neueren Geschichte, dass in jener im Allgemeinen der Autoritätsglaube herschte und nur theilweise durch die wachsende Freiheit des Verstandes aufgelöst wurde, während in dieser durch das Christenthum im Allgemeinen, im Princip, der Vernunftglaube zur Herrschaft kam und nur im Einzelnen die Ueberbleibsel des Autoritätsglaubens sich erhielten. Wir würden hiernach annehmen müssen, dass Fichte auch in der Natur und in dem aus ihr fliessenden Glauben doch etwas Wahres gefunden hätte, welches die Freiheit des Verstandes nur begreifen und bestehen lassen sollte; aber seine Sätze im Einzelnen weisen fast immer nur darauf

hin, dass die Wirkungen der Natur in uns beseitigt werden müssen. Dies beweist, dass die idealistische Richtung doch im Allgemeinen seine Lehre beherscht und die Anerkennung des Positiven in der Natur ihm nur gleichsam wider Willen abgedrungen wird. Hiervon ist denn auch das Bild, welches er von der Ordnung des Vernunftreiches entwirft, der schlagendste Beweis. In ihr soll Alles und besonders der Staat der Kirche unterworfen werden, d. h. der Kirche, welche in vernünftiger Einsicht sich regiert. Da soll der Philosoph herschen, der am meisten praktischen Verstand gezeigt und in der Verbreitung des praktischen Verstandes als Lehrer sich erwiesen hat. Seine Herrschaft soll auf Erziehung zur Sittlichkeit gehen. Fichte's Bild der vollkommenen Gesellschaftsordnung hat die grösste Aehnlichkeit mit dem, welches Platon vom Staate entworfen hatte; es schildert dieselbe als eine grosse Erziehungsanstalt.

Wir haben uns bei Fichte's Lehre lange aufhalten müssen, weil sie als der Entwicklungsknoten unserer neuesten Philosophie angesehen werden muss. Die weitere Entwicklung derselben, bei Schelling und Hegel, ist von ihm ausgegangen. Er hat keine Schule von Nachbetern gestiftet, aber er hat Nachfolger erweckt, welche noch, indem sie sich von ihm loszuringen suchen, die Macht seines Geistes anerkennen müssen. Alles an ihm war im grössten Maasse, seine Tugenden, wie seine Fehler; da diese handgreiflich hervortraten, konnte ihm Niemand unbedingt beistimmen; aber er hatte die Bestrebungen der neuesten deutschen Philosophie in scharfen Zügen, noch mit aller Leidenschaft der Polemik gezeichnet; der Eindruck dieses Bildes konnte nicht leicht verlöschen. Seine Nachfolger haben hauptsächlich die Leidenschaft seiner Polemik zu zügeln gesucht, in welcher er die Rechte der Vernunft vertheidigte bis zur Vernichtung ihrer Gegnerin, der Natur. —

Wenn man Fichte's Philosophie mit der Kantischen vergleicht, so wird man die Fortschritte nicht verkennen, aber eben so wenig unbemerkt lassen können, dass sie Vieles, was in dieser begonnen war, unentwickelt liess. Fichte hatte das richtige Princip der Philosophie aufgedeckt; er hatte auch die Methode der Philosophie im Allgemeinen richtig gezeichnet, nur dass er da-

bei die positive Hülfe, welche uns die Natur für unser Wissen bietet, nicht hinlänglich in Anschlag brachte. Daher ist es gekommen, dass er den Gesetzen unsers Denkens, den Formen der Logik, den Kategorien der Metaphysik, welche Kant sorgfältig untersucht hatte, nur eine geringe Aufmerksamkeit schenkt. Er eilt zu dem freien, zu dem sittlichen Denken fort, welches ihm alsdann als eine unvermittelte Anschauung erscheint. In dem gesetzmässigen Denken, in welchem wir die Natur begreifen, sieht er nur die Unfreiheit der Erscheinung. Seine Beschreibung der Stufen, durch welche wir uns über das Sinnliche erheben, ist daher nur eine Skizze geblieben, welche den Verlauf nicht in das richtige Licht setzt. Doch sind seine Gedanken auch für dieses Gebiet nicht ganz unfruchtbar geblieben. Es ist von grossem Gewicht, dass er für die Erklärung der Erscheinungen den Begriff des Lebens, des allgemeinen Lebens, herbeizog, im Gegensatz gegen die mechanische Naturerklärung, welche nur todte, in unerklärlicher Bewegung begriffene Substanzen kannte. Dass ihm darüber der Begriff der Träger dieses Lebens sich verdeckte, ist eine Einseitigkeit seiner Lehre, welche später überwunden werden musste. Was nun die materiellen Ergebnisse seiner Philosophie betrifft, so werden wir sie hauptsächlich in seiner Schilderung des sittlichen Lebens zu suchen haben, wie er dasselbe als die Offenbarung Gottes, der absoluten Wahrheit, fasste. Es ist ohne Zweifel von grossem Gewinn, dass er hierdurch die Aussicht auf eine fruchtbare Erforschung der höchsten Probleme der Wissenschaft eröffnete. Gottes Wahrheit steht uns nicht in so weiter Ferne, wie Kant gemeint hatte; nicht blos in abstracten Begriffen verkündet sie sich, vielmehr in lebendiger Gegenwart ergreifen wir sie in den Anschauungen unsers sittlichen Lebens. Aber, wenn wir auch alle übrige Bedenken gegen Fichte's Schilderung des sittlichen Lebens bei Seite setzen, über das Bedenken können wir nicht hinwegkommen, dass uns der freie Blick in das Uebersinnliche nur durch eine unvermittelte Anschauung eröffnet werden soll. Hierin zeigen sich alle Härten der Fichte'schen Ansicht, des unbedingten Gegensatzes, in welchem er Natur und Vernunft, Gutes und Böses erblickt. Den Grund dieser Härten werden wir darin finden müssen, dass Fichte doch

nicht zu einer genügenden Lösung des Grundproblems, welches in materieller Rücksicht der neuesten Philosophie vorlag, gekommen war. Es liegt im Begriffe der gesetzmässigen Freiheit. Durch die ganze Bewegung seiner Philosophie geht dieses Problem hindurch. Freiheit will er erringen; die Gesetze der Freiheit will er in seiner Gesellschaftsordnung entwerfen. Aber dass sie sich anschliessen könne an das natürliche Leben, welches mit Nothwendigkeit sich vollzieht, weiss er nicht zu begreifen. Er fordert daher nur einen plötzlichen Aufschwung des Geistes, ein Ergriffenwerden der begeisterten Seele von einem neuen Lichte. Und wenn dieses gewonnen worden, alsdann sollen wir wieder von dem Gesetze der sittlichen Welt mit Nothwendigkeit fortgezogen werden. Auch Gesetz und Freiheit stehen hier in einem unversöhnten Streite. Dass auf diesem Wege der Naturalismus nicht überwunden, der Begriff der gesetzmässigen Freiheit nicht entwickelt werden konnte, ist keinem Zweifel unterworfen. Ein Sprung kann das Problem nicht lösen; ein blosser Uebergang kann die Freiheit nicht sein, welche wir besitzen sollen. Durch diese Erörterungen über den Begriff der Freiheit war nur ein Punkt desselben besser in das Licht gestellt worden, dass sie nämlich in einem Handeln bestehen müsse, welches mit dem Bewusstsein des Zweckes vollzogen würde. Auch früher war dies schon anerkannt worden, Kant hatte es nur weniger beachtet; durch die enge Verbindung, in welcher Fichte das Wissen mit der Freiheit erblickte, trat es auf das Schlagendste heraus. Die Hauptschwierigkeit aber, wie die Freiheit mit dem Gesetze des Weltlaufs sich vereinigen lasse, blieb ungelöst.

Die Schwächen der Fichtischen Lehre regten nun zuerst Schelling an, eine Fortbildung der Philosophie zu unternehmen, so wie er von ihren Stärken ergriffen worden war. Wir haben hier von einem Lebenden zu reden und mögen uns denen nicht beigesellen, welche seine noch nicht geschlossenen Arbeiten im Voraus beseitigen möchten, indem sie ihn wie einen Todten betrachten. Unsere Rede betrifft aber auch nur das, was er in einer vergangenen Periode seines Lebens für die Entwicklung der neuesten Philosophie gewirkt hat. Dass dies als etwas Fragmentarisches und daher nicht im vortheilhaftesten Lichte sich darstellen

muss, liegt in der Natur der Sache. Man wird in den Arbeiten Schelling's in der ersten Periode seines literarischen Lebens die Spuren davon finden müssen, warum er auf diesem unvollendeten Standpunkte seiner Gedanken nicht stehen bleiben konnte. Diese traten um so stärker hervor, je rascher er in jugendlichem Eifer arbeitete. Seine schnell hingeworfenen Skizzen sind dennoch von der grössten Wirkung gewesen und haben die philosophische Forschung in eine neue Bahn gebracht. Nur diese Wirkung haben wir in unseren folgenden Untersuchungen zu beachten, was dagegen den Uebergängen in die spätere Periode seines Lebens angehört, können wir unberücksichtigt lassen. Die erste Periode seines Lebens schloss sich nicht viel nach seinem 30sten Jahre ab. Wir werden hieraus ermessen können, dass in ihr noch vieles Unreife in dem kühnen Wurfe seiner Gedanken gewagt wurde.

Es war zunächst die Einseitigkeit der Fichtischen Lehre von der Natur, welche Schelling antrieb, neue Wege zu suchen. Er setzte ihr seine Naturphilosophie zur Seite und diese hat ohne Zweifel hauptsächlich zur Verbreitung seiner Lehre beigetragen, welche deswegen auch wohl schlechthin mit dem Namen der Naturphilosophie bezeichnet worden ist. Aber oft genug hat er darauf verwiesen, dass die Naturphilosophie nur die eine Seite seiner Lehre sei; ihr hat er den transcendentalen Idealismus an die Seite gesetzt und beide Seiten wollte er nur als die Grundlagen betrachtet wissen, auf welchen das vollendete System der Philosophie sich aufbauen sollte; denn die Identität der Gegensätze, der Natur und der Vernunft, wurde von ihm als das Ziel betrachtet, zu welchem die philosophische Einsicht sich zu erheben hätte. Eine Untersuchung über das Verhältniss dieser drei Theile der Philosophie muss uns das Verständniss seines Systems eröffnen.

Mit Fichte erkennt er im Begriff des Wissens das Princip der Philosophie. Er fasst aber diesen Begriff nicht in der subjectiven Einseitigkeit, an welcher die Untersuchung Fichte's litt, unterscheidet vielmehr von der subjectiven die objective Seite desselben. Die subjective Seite sucht er wie Fichte in der Freiheit des Denkens. Wir finden uns ursprünglich in einer Gebundenheit unsers Bewusstseins, in welcher wir von den Gründen unsers Denkens

nichts wissen; erst wenn wir diese erkannt haben und wissen, warum wir so denken, wie wir denken, werden wir zum Wissen gelangt sein. Aber unser Denken hat auch die Aufgabe, das Object, das Sein, zu erkennen. Dies ist seine objective Seite. Die Wahrheit des Seins wird vom Denken vorausgesetzt und erst alsdann wird das Wissen, das Ziel des Denkens, erreicht sein, wenn das Denken das Sein in sich vollkommen darstellt, wie es ist. Beide Seiten müssen im absoluten Wissen zusammenkommen; es muss ein freies, seiner Gründe sich bewusstes Denken erreicht werden, welches zugleich sich bewusst ist, dass es seinem Objecte vollkommen entspricht. Zu zeigen, wie diese Vereinigung sich ergiebt, wie das denkende Subject zu sich selbst kommt oder seiner eigenen gesetzmässigen Thätigkeit im Denken und ihrer Gründe sich bewusst wird, und wie das Object zum Denken kommt, d. h. wie die Gegenstände, welche uns ursprünglich fremd zu sein scheinen, uns bekannt werden, das ist die Aufgabe der Philosophie.

Man wird den Fortschritt in dieser Auffassungsweise des Princips und der Aufgabe der Philosophie nicht leicht übersehen können. Schelling hat ihn zuerst im Gegensatz gegen die kritische Manier Kant's hervorgehoben, indem er gegen sie darauf drang, dass wir in unserm wissenschaftlichen Streben nicht davon ablassen dürften, die Erkenntniss der wahren Gegenstände unsers Denkens zu suchen, dass keine Dinge an sich bestehen bleiben dürften, welche unserer Erkenntniss unerreichbar wären. Er hat aber auch gegen Fichte geltend gemacht, dass kein unüberwindlicher Widerstand als unbegreiflicher Rest dem vernünftigen Ich sich entgegenstellen dürfe, keine der Vernunft feindliche Natur, die, wenn auch immer besiegt, immer wieder von Neuem gegen die Vernunft aufsteht. Er hatte nicht Unrecht, ihn in dieser Beziehung zu beschuldigen, dass er nur ein endliches Ich kenne, weil für unsere strebende Vernunft der Widerstand des Nicht-Ich ohne endliche Versöhnung bleibt, wenn auch Fichte in dem absoluten Sein Gottes eine solche Versöhnung voraussetzt. Durch die Vereinigung der Gegensätze zwischen Denken und Sein, zwischen Vernunft und Natur stellte Schelling eine endliche Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe in Aussicht, an deren Möglichkeit

die Philosophie nicht verzweifeln darf, weil sie sonst die wissenschaftliche Aufgabe selbst aufgeben müsste.

Wie sehr nun die richtigere Fassung des Princips und der Aufgabe der Philosophie für ihre Entwicklung fruchtbar sein musste, leuchtet ein. Aber der Aufbau des Systems, welchen Schelling nun unternimmt, leidet sichtbar an Schwächen, welche in den ersten Grundlagen liegen und deswegen auch versteckte Mängel in der Aufgabe und dem Princip vermuthen lassen. Von der doppelten Seite nämlich seines Princips ausgehend sieht Schelling auch von Anfang an die Philosophie mit einer doppelten Aufgabe beschäftigt, einmal zu zeigen, wie das Object zum Subject, dann zu zeigen, wie das Subject zum Object kommt, und aus dieser doppelten Aufgabe ergeben sich ihm zwei verschiedene Theile der Philosophie, die Naturphilosophie und der transcendentale Idealismus. Jene hat ihm die Aufgabe zu zeigen, wie das Sein oder die Natur zum Bewusstsein kommt, dieser dagegen die Aufgabe zu zeigen, wie das Denken dazu kommt, ein Object, die Natur, anzuerkennen und zu begreifen. Diese beiden Aufgaben und Theile der philosophischen Untersuchung laufen parallel neben einander; denn gleich von Anfang sind uns die entgegengesetzten Begriffe des Seins und des Denkens gegeben und wir können von dem einen oder dem andern anfangen, um die philosophische Aufgabe zu lösen und die Vereinigung beider nachzuweisen. Es sind daher zwei besondere Aufgaben, welche uns zuerst in der Philosophie beschäftigen sollen; aus ihrem Zusammentreffen in demselben Ergebnisse soll sich aber erst zuletzt die allgemeine Lehre, der dritte und letzte Theil der Philosophie, die Lehre von der Identität der Natur und der Vernunft, ergeben.

Wie Schelling zu dieser Gestalt seines ersten Systems kam, lässt sich aus den geschichtlichen Anknüpfungspunkten wohl begreifen. Den transcendentalen Idealismus fand er vor; in den wesentlichsten Punkten stimmt er mit der Wissenschaftslehre Fichte's überein, deren Bedeutung von dem Nachfolger Fichte's nicht übersehen werden konnte. Der Einseitigkeit dieses Idealismus musste er aber seine Naturphilosophie entgegenstellen, und die Nothwendigkeit, beide wissenschaftliche Auffassungsweisen zu einem Gan-

zen zu verbinden, führte alsdann zur Identitätsphilosophie. Aber was die augenblickliche Lage der Untersuchung gebot, kann nicht als befriedigend für den Abschluss des Systems angesehen werden. Vergleichen wir Schelling's Bau mit den früheren Weisen, die Philosophie systematisch zu behandeln, so findet sich ein sehr auffallender Gegensatz. Schelling's Naturphilosophie ist die alte Physik, sein transcendentaler Idealismus umfasst wenigstens das, was man sonst unter Ethik oder praktischer Philosophie verstand. Mit diesen beiden besonderen Gestalten des philosophischen Erkennens begann man aber die philosophische Untersuchung nicht, sondern mit den allgemeinen Untersuchungen, sei es der Logik, sei es der Metaphysik, welche man in Schelling's System nur in der Identitätsphilosophie suchen kann. So dreht sich bei Schelling das Verhältniss der Theile der Philosophie um; anstatt vom Allgemeinen zum Besondern zu kommen, geht er vom Besondern zum Allgemeinen über. Sollte dies im Wesen der Philosophie liegen, welche doch vor allen Dingen das Ganze und Allgemeine der Wissenschaft im Auge haben muss? Sollte es im Principe der Schelling'schen Philosophie liegen, im Begriffe des Wissens, der doch vor allen Dingen den allgemeinen Zweck aller Wissenschaft uns bezeichnet? Gewiss nicht; nur in der Weise, wie er diesen Begriff sogleich nach seinen zwei Seiten spaltet, kann es seinen Grund haben. Die Gefahr, welche aus seiner Anordnung erwächst, ist einleuchtend genug, wenn man sieht, wie er nun daran geht, Physik und Ethik zu entwickeln, ohne sich Rechenschaft über die allgemeinen Grundsätze gegeben zu haben, nach welchen alle Gegenstände der Wissenschaft behandelt werden müssen. Die Gestalt der Wissenschaft stellt sich nun in einer etwas befremdenden Weise dar. Sie kommt auf zwei Grundlagen zu stehen, auf der naturphilosophischen und auf der idealistischen, anstatt dass wir erwarten sollten, sie würde aus dem einen Principe der Philosophie heraus sich entwickeln. Diese Bedenken werden unstreitig dadurch nur noch vermehrt, dass es in unser Belieben gestellt wird, ob wir mit der Naturphilosophie oder mit dem Idealismus beginnen wollen. Ein solches willkürliches Belieben kann das System doch schwerlich anerkennen. Wir werden zwar sehen, dass auch Schelling es nicht bei ihm be-

wenden lässt; aber dass seine allgemeinen Ansichten über das Verhältniss beider Grundlehren der Philosophie es zulassen, weist doch ohne Zweifel auf einen Mangel in der Begründung seines Systems hin.

Auch Schelling, meine ich, lässt es nicht in unserm Belieben, ob wir mit der Naturphilosophie oder mit dem transcendentalen Idealismus anfangen wollen, weil die Parallele, welche er zwischen beiden Theilen der Philosophie zieht, doch beide keineswegs einander gleichstellt, sondern entschieden zum Vortheil des Idealismus sich wendet. Es ist wie im Leben Schelling's, so auch in seiner Philosophie. Im Gegensatz gegen die äusserste Einseitigkeit Fichte's in der idealistischen Richtung wurde er zur Naturphilosophie getrieben, in ihr erwarb er seinen ersten Ruhm; aber die Naturphilosophie hat er doch schon lange fast ganz verlassen: immer mehr hat er sich den Untersuchungen des Idealen, des geistigen Lebens zugewendet; dem Zuge der neuesten deutschen Philosophie ist er nicht untreu geworden; im Kampf steht er gegen den Naturalismus der neuern Zeit; die idealistische Richtung beherrscht ihn selbst in seinem Streite gegen ihre Ausschweifungen; es ist zu besorgen, dass er der Natur doch nicht ihr volles Recht zugestehen werde. Wir müssen hier von Neuem daran erinnern, dass wir nur von den Werken seiner Jugend reden. Denn unsere Behauptung stützt sich auf die Parallele, welche er zwischen Naturphilosophie und Idealismus zieht. Es scheint, als wollte er in der erstern zeigen, wie die Natur zur Vernunft, in der andern, wie die Vernunft zur Natur kommt, oder wie auf der einen Seite die Natur in Vernunft, auf der andern Seite die Vernunft in Natur sich verwandelt. Nun kommt es auch nach seinen Schilderungen wirklich von der Seite der Natur her zu einer solchen Verwandlung. Er lässt uns bemerken, wie der Philosoph die Natur zu betrachten hat nicht in ihren einzelnen Producten, wie der Empiriker, sondern im Grossen und Ganzen als eine producirende Kraft, wie er da findet, dass sie nach Maass und Gesetz alles bildet, dass sie Zwecke erkennen lässt, welche auf einen höchsten Zweck in der Anordnung des Ganzen hinweisen; genug ihn überführt seine Untersuchung der Natur davon, dass die Werke der Natur vernunftmässig durch eine Kraft zu einem Zwecke ge-

leitet werden; die Natur selbst ist ihm eine unreife, instinctartig wirkende Vernunft, welche nach nichts anderm strebt, als nach dem Durchbruche der Vernunft, nach ihrer Reife, in welcher sie sich selbst erkennt als das, was sie ist, eine werdende Vernunft. Diesen Zweck erreicht sie auch wirklich im Menschen, in der Weltseele, im Mikrokosmos. Damit hat sich die Verwandlung der Natur in Vernunft vollzogen. Wir finden nun nicht, dass der transcendentale Idealismus den ganz entgegengesetzten Weg zum entgegengesetzten Ziele verfolge. Er hebt vom Denken des Ich an und von demselben Zweifel, welchen Fichte erörtert hatte, wie wir in diesem Denken, immer nur in unserm Ich vollzogen, aus uns selbst heraus zu der Erkenntniss eines Objects gelangen könnten. Es ergiebt sich, dass wir die Objecte des Denkens nur als die Producte anzusehen haben, welche unser Ich in instinctartiger Thätigkeit, dem Naturtriebe gehorsam bildet und in dem Unbewusstsein über sein eigenes Thun für etwas ihm Aeusseres hält. Ueber dieses Unbewusstsein sollen wir uns erheben, um die Gründe unseres Denkens erkennen zu lernen; es kommt hier nicht darauf an, wie es geschehe, genug wir werden da entdecken, dass es eine bewusstlos, naturgemäss wirksame Kunst in uns ist, welche das ganze Schauspiel der schönen und gesetzmässig geordneten Natur uns vorführt. So hat die Vernunft in Natur sich verwandelt. Schwerlich werden wir dem beistimmen können; wir sehen hier nur ein ähnliches Ergebniss wie bei Fichte; es wird die Gewalt des Naturtriebes in der Bildung unseres gemeinen Denkens anerkannt, aber es wird auch gefordert, dass wir über sie uns erheben und durch das philosophische Denken zur wahren Vernunft kommen, indem wir erkennen, dass in unserer gemeinen, sogenannten Vernunft die Natur waltet, aber doch auch, wie in der Natur selbst, eine unreife Intelligenz ist. Das Ergebniss des Idealismus ist dasselbe, welches in der Naturphilosophie sich ergeben hatte, es soll alles in Vernunft verwandelt werden, ein rein idealistisches Ergebniss.

Gehen wir dem tiefern Grunde dieser missglückten Parallele nach, so werden wir bemerken müssen, dass eben durch die idealistische Richtung unserer neuesten Philosophie unter uns ein falsches Bestreben sich weit verbreitet hat, nämlich das Gebiet

der Vernunft weiter auszudehnen, als es sein Begriff gestattet. Alles Denken, alles Geistige möchte man der Vernunft zuschreiben, während man doch zugestehen muss, dass im Denken und im Geiste der Naturtrieb mächtig waltet. Als wenn die Natur nur im Materiellen, nur im Körperlichen wirksam wäre. Dieses falsche Bestreben hat Schellingen verleitet zu meinen, er habe es mit der Vernunft zu thun, während er nur von den Naturprocessen in unserm Denken handelt oder eine Physik unseres Denkens entwirft. Er glaubt alsdann, die Verwandlung unserer Vernunft in Natur nachgewiesen zu haben, indem er entdeckt, dass in unserm Denken vieles Natur ist. Noch ein tieferer Fehler, welcher in dieser Parallele begangen wird, schlägt nach der entgegengesetzten Seite aus. Subjectives und Objectives, Denken und Sein werden als gleichbedeutend das eine mit der Vernunft, das andere mit der Natur gesetzt. Es wird keines Beweises bedürfen, dass der Begriff des Seins in dieser Stellung nur in einem engern Sinne genommen werden kann. Indem nun aber alles Sein als Natur gelten soll, wird Begriff der letztern zu weit ausgedehnt. Beide Fehler halten sich einigermassen die Wage; aber zu einer methodischen Verständigung können sie nicht ausschlagen. Sie führen nur dazu, dass die Identität der Vernunft und der Natur scheinbar gemacht wird.

Wenn wir nun aber die Vergleichung der Naturphilosophie und des Idealismus auf ihren wahren Werth zurückbringen, so werden wir bemerken müssen, dass Schelling in beiden Theilen auf einen und denselben Punkt hinarbeitet, nämlich zu zeigen, dass die Bildungen der Natur die Entwicklung des Denkens bezwecken und in die Entwicklung des Denkens eingreifend es bis zu seiner höchsten Stufe begleiten, ja in ihr selbst wirksam bleiben müssen. Dabei wird nun die unbewusst wirksame, instinctartig treibende Natur, welche nur in blinden, bewusstlosen Producten sich erweist als das Erste, als die unreife Intelligenz betrachtet und das Streben ist darauf gerichtet in methodischer Weise zu zeigen, wie aus den niedrigsten Stufen der producirenden Kraft allmälig die höhern Stufen sich ergeben. So kann es denn auch keinem Zweifel unterworfen sein, dass die Naturphilosophie den Reigen anführen muss. In dem Idealismus setzen sich

die Entwicklungen nur fort, welche durch das Erwachen des Bewusstseins in der Natur begonnen haben, und noch eine gute Strecke hindurch begleiten uns die Untersuchungen über die Naturtriebe, welche unser Denken leiten, bis wir die Kunst der Natur in der Bildung unsers Geistes verstehen lernen. Diese Richtung in der Untersuchung eingeschlagen zu haben, muss als ein Hauptverdienst Schelling's angesehen werden; sie steht im Gegensatz gegen die Fichtische Ansicht von der Natur, welche in ihr nur Verneinendes, nur Widerstand sah, sie ergänzt die Kantische Lehre von dem unüberwindlichen Gegensatze zwischen den Dingen an sich und unserm empirischen Denken, welches nur Erscheinungen zu fassen vermöchte. Sogleich aus der Stellung, welche Schelling der Naturphilosophie zum Idealismus gegeben hat, schärft sich die Lehre ein, dass die Natur in keinem feindlichen Verhältnisse zur Vernunft steht und wir vor ihren Einflüssen uns nicht zu fürchten, gegen sie uns nicht zu wehren haben. Die Natur hat eine positive Bedeutung, weil sie die Vernunft vorbereitet, ihr gesetzmässige, begreifliche Erscheinungen vorführt, Zeichen einer bewusstlos bildenden Kunst uns darbietet, welche zu verstehen uns eine würdige Aufgabe sein wird, weil endlich alle diese Kunst zu ihrem letzten Producte das vernünftige Wesen, den Menschen hat, in welchem das Verständniss ihrer Werke sich vollziehen soll. Der Mensch aber, fährt diese Lehre alsdann fort, kann als ein Product der Natur unmöglich dem Verständnisse der Natur so fern stehen, wie Kant meinte. Es ist wahr, nach den Gesetzen seines Denkens beurtheilt der Mensch die Naturerscheinungen, aber dieselben Gesetze sind in der Natur wirksam, sind dem Menschen von der Natur eingegeben, in ihm bilden sich diese Gesetze nur in ihrer höchsten Vollendung ab, damit sich die Natur in ihnen bewusst werde. Daher dürfen wir auch der menschlichen Urtheilskraft vertrauen und gewiss sein, dass sie die Objecte uns darstellen werde, wie sie sind. Die subjective Richtung der Kantischen Kritik wird hierdurch beseitigt. Es kommt nur darauf an, dass der Mensch der Gesetze sich bewusst werde, welche in ihm wie in der Natur wirksam sind, um in dem Wissen derselben ein seiner bewusstes, freies Leben zu führen.

Es liegt schon in unsern frühern Bemerkungen, dass wir den

Weg, welchen Schelling hierzu einschlägt, nicht für den richtigen ansehen können. Anstatt den allgemeinen Begriff des Seins in seiner Beziehung zum allgemeinen Begriffe des Denkens an die Spitze der Untersuchung zu stellen, um zu zeigen, unter welchen Bedingungen er sich uns offenbaren muss, d. h. anstatt mit den metaphysischen und logischen Begriffen in ihrer Verbindung, welche schon Kant im Auge hatte, zu beginnen, schiebt er den Begriff der Natur dem Begriffe des Seins unter und wirft sich sogleich in die Untersuchungen der Naturphilosophie. Diese bleiben nun ohne metaphysische und logische Stützen, und weil man ohne allgemeine wissenschaftliche Grundsätze doch nicht vorwärts kommen kann, so müssen naturphilosophische Begriffe logische und metaphysische Begriffe vertreten. Wir haben schon bei Gelegenheit der naturphilosophischen Lehren Herder's erwähnt, dass sie an sehr allgemeine logische Gesetze sich anschliessen; dasselbe ist in der Naturphilosophie Schelling's der Fall, nur dass in dieser es zu einer ausführlichern Anwendung kommt. Die Entwicklung der Lehren schreitet nach der Fichtischen Methode in Satz, Gegensatz und Vereinigung beider fort; die allgemeine Nothwendigkeit eines solchen Fortschreitens ruht aber ohne Zweifel nicht auf naturphilosophischem Boden. So schwebt das ganze Unternehmen in der Luft und wir sehen das alte Uebel des Naturalismus sich erneuen, die Naturphilosophie entlehnt sich ihre Methode, die Philosophie ist nicht im Stande, sie von ihrem Beginn an sich zu schaffen oder auch nur zu rechtfertigen.

Die Epoche, in welcher die Naturphilosophie grosse Hoffnungen erregte, ist längst vorüber; um die Natur zu erkennen, ist man wieder zu der bescheidenen und mühsamen empirischen Forschung zurückgekehrt; Schelling hatte in seiner Naturphilosophie die Natur zu construiren gesucht, wie Fichte eine Construction der Geschichte versucht hatte; beide Versuche haben aufgegeben werden müssen. Man wird deswegen nicht sagen wollen, dass sie vergebens gewesen wären; obwohl sie eine Menge von Hypothesen heraufbeschworen haben, welche sich das Ansehen von philosophischen Gedanken gaben, obwohl sie ein Uebermaass von Analogien hegten, welche den Gang der Untersuchung hemmten, anstatt ihn zu fördern, obwohl sie mit einem falschen Schein

den Sinn für die einfache Wahrheit blendeten, wird man doch schwerlich leugnen können, dass, nachdem diese Constructionen beseitigt worden, die empirischen Untersuchungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, wie der Geschichte, einen andern Charakter angenommen, einen weitern Blick gewonnen haben. Kaum wage ich zu sagen, dass jetzt schon die Zeit gekommen sein möchte, wo man unparteiisch erwägen könnte, wie viel jene Versuche der Construction zu dem neuen Leben beigetragen hätten, welches wir in der empirischen Forschung sich regen sehen. Dass aber diese Aufgabe nicht umgangen werden kann, wird man zugestehen müssen, wenn man nicht geneigt ist, leere Episoden in der Geschichte des menschlichen Geistes anzunehmen. Schelling's Unternehmungen in der Naturphilosophie, wie gewagt sie auch sind, haben doch ihre natürlichen Anknüpfungspunkte in den frühern Untersuchungen und leiten in natürlichen Uebergängen zu den spätern Forschungen. Der Gedanke, welcher sie leitet, ist einfach. Er will die Natur nicht betrachten, wie die Erfahrung sie findet, als Product, sondern in ihrer producirenden Kraft, in ihren Processen. Dazu bricht ihm die dynamische Construction der Materie die Bahn, welche Kant gezeigt hatte. Eine genetische Erklärung der Natur wird sein Augenmerk; er möchte begreifen, wie sich alle Producte der Natur gestaltet haben und noch immer sich gestalten von der in ihnen waltenden, producirenden Kraft belebt, welche als eine unendliche Kraft in keinem endlichen Producte sich fixiren lässt. So ist die Grundlage seiner ganzen Naturerklärung dynamisch und setzt sich dem Atomismus entgegen, welcher nur das Product kennt, und die Erscheinung in mechanischer Weise erklären will, indem er Bewegung zu der Materie von aussen hinzukommen lässt, statt sie aus dem Innern der Natur abzuleiten. Die dynamische Erklärung wird aber auch von Schellingen auf das engste mit der teleologischen verbunden, welche Kant nur in sehr problematischer Weise gelten liess. Das Werden der Natur fordert seine Endpunkte, seine Zwecke; die Producte müssen der producirenden Kraft der Natur entsprechen; sie müssen selbst die unendliche Productivität der Natur in sich ausdrücken. Dieser Zweck kann nur in der organischen Natur erreicht werden. Sie fordert aber den Gegensatz der unorgani-

schen Natur, welche ihr die Mittel ihres organischen Lebens darbieten muss. Wie fraglich auch die Analogien sein mögen, in welchen Schelling, das Zusammengehören, die gegenseitige Uebereinstimmung der Processe im Organischen und im Unorganischen nachzuweisen gesucht hat, so werden wir ihm doch das Verdienst nicht schmälern dürfen, ausführlich darauf hingewiesen zu haben, wie diese beiden Reiche der Natur gegenseitig sich halten und binden, so dass es ein vergebliches Bemühen sein würde, das eine ohne das andere begreifen zu wollen. Wenn wir an seiner allgemeinen Auffassungsweise in dieser Beziehung etwas vermissen, so beruht es nur darauf, dass er durch die Stellung, welche er der Naturphilosophie vor der Erkenntnisslehre gab, verhindert wurde in ein volles Licht zu setzen, dass alle Begriffe, welche wir von der unorganischen Natur haben, durch unsere Sinnlichkeit und durch unsere Vorstellungsweise vermittelt werden. Das Zusammengehören des Organischen und des Unorganischen führt nun aber auch weiter. Damit beide in Uebereinstimmung stehen und bleiben, müssen sie durch ein höheres Gesetz vereinigt werden. Hierdurch sieht sich Schelling auf die kosmische Natur verwiesen, welche unser Weltsystem anordnet und die Rollen des Organischen und des Unorganischen in dem allgemeinen Processe der Natur vertheilt. Indem er in dieses weite, uns unübersehliche Gebiet der Natur eindringt und auch nach seinen Analogien in ihm die Triplicität der Actionen nachzuweisen sucht, zeigt sich denn freilich, wie wenig die allgemeinen Forderungen der Wissenschaft den Mangel an Erfahrung zu ersetzen vermögen. Auf unbekannte Ursachen in der kosmischen Natur ist er genöthigt, die uns bekannten Erscheinungen der irdischen Welt zurückzuführen. Die Schwäche des Verfahrens enthüllt sich am Ende am deutlichsten. Wie alle die Naturprocesse, welche wir kennen gelernt haben, den Zweck der Natur, ihre Thätigkeiten in sich zu reflectiren und im Mikrokosmus sich ihrer bewusst zu werden, herbeiführen können, wird doch nur in bildlicher Weise ausgeführt. Wir sehen, diese Naturphilosophie beruht auf einer Forderung der Vernunft, welche im Begriffe des Wissens ihren Grund hat; dass sie von dieser Forderung des geistigen Lebens losgelöst worden, kann nur dadurch entschul-

digt werden, dass Schelling den Naturalismus auf seinem eigenen Grunde und Boden bestreiten wollte, ein Unternehmen, welches nicht gelingen konnte, indem vielmehr jede besondere Wissenschaft nur von dem allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkte aus ihr Maass vorgeschrieben erhalten kann.

Der transcendentale Idealismus Schelling's geht im Allgemeinen denselben Weg, welchen die Fichte'sche Wissenschaftslehre eingeschlagen hatte; die Gedanken sind noch mehr skizzirt, als in der Naturphilosophie, und fast nur aus der Wissenschaftslehre zu verstehen. In der Untersuchung des theoretischen Denkens geht Schelling mehr als Fichte auf die Formen unsers Denkens ein und hat dadurch den Weg angebahnt, welchen später Hegel verfolgte, doch ohne zu Ergebnissen in scharf abgegrenzter Form gelangt zu sein. Dagegen treten nun in der Betrachtung des praktischen Denkens, auf welches das Ganze hinarbeitet, sehr bedeutende Abweichungen von Fichte hervor. Sie sind wesentlich darin gegründet, dass in der Naturphilosophie schon positive Vorbildungen für das freie, vernünftige Handeln hervorgetreten waren. Die Individuen, durch die Natur zweckmässig und in zweckmässiger Harmonie unter einander gebildet, tragen eine Naturanlage, ein Talent zum Bilden oder zu praktischer Thätigkeit in sich, welches nur gepflegt zu werden braucht, um sowohl im einzelnen Leben der Individuen, als in ihrer Gesellschaftsordnung den Zwecken der Vernunft zu entsprechen. Wie richtig nun auch diese Grundsätze uns daran erinnern, dass wir die Natur nicht als die Feindin, sondern als die Grundlage des vernünftigen Handelns betrachten sollen, so kommt es für ihre richtige Anwendung doch darauf an, die Gränzen zu bestimmen, wo die Natur uns leitet und wo die Vernunft beginnt, der Herrschaft über ihre Kräfte sich zu bemächtigen. Für Schelling, welcher sein Auge auf die Vorbildungen der Vernunft in der Natur gespannt hatte, liegt die Versuchung nahe, das Gebiet der Natur auf Kosten der Vernunft weiter auszudehnen, als sich gebührt. Er hat sich ihr nicht entziehen können. Vielmehr das ganze Rechtsgebiet, das Gebiet der Gesellschaftsordnung, welche durch Zwang zusammengehalten wird, des politischen Lebens will er der Nothwendigkeit des Naturgesetzes zuweisen. Man begreift, dass hier eine

Wendung der Ansichten eingetreten ist, unter deren Einfluss Schelling zu dieser Staatslehre kam. Nur nachdem der Einfluss der französischen Revolution in Deutschland an einem nationalen Widerstande sich gebrochen hatte, ohne dass man doch zu eigenen politischen Unternehmungen den Entschluss hätte fassen können, konnte sich die Meinung behaupten, welche das politische Leben zu einem Werke der Natur, des Schicksals, der Vorsehung herabsetzt, ohne dem menschlichen Willen dabei eine freie Einwirkung zu verstatten. Doch hat sich diese Umwandlung der Ansicht auch nicht ohne Mitwirkung der wissenschaftlichen Lehre vollzogen. Die Rechtswissenschaft, von den Grundsätzen der Kantischen Moral verlassen, weil sie das äussere Handeln nur als etwas Gleichgültiges für die sittliche Gesinnung betrachten konnte, hatte sich ihre eigene Theorie ausgebildet, nach welcher die rechtlichen Einrichtungen nicht Sache der Vernunft, sondern, wie Sitte und Sprache, Werke einer durch den Naturtrieb gebildeten Gewohnheit sind, daher auch nicht aus der Vernunft abgeleitet, sondern nur empirisch erforscht werden können. Dies ist die Ansicht der sogenannten historischen Rechtschule, welche besonders durch Hugo von philosophischer Seite vertreten worden war. Schelling hat dieser Ansicht sich angeschlossen, sie von einem allgemeinern Gesichtspunkte aus zu begründen gesucht, nur darin von ihr abweichend, dass er es nicht aufgiebt, auch das natürliche Handeln des Menschen, so wie alle Natur, aus der Vernunft, wenn auch einer ihrer selbst unbewussten Vernunft abzuleiten. Eben hieran schliesst sich seine Construction der Geschichte an, welche doch nur in sehr flüchtigen Umrissen die Perioden der Geschichte bezeichnet. Wenn sie nur die politische Geschichte betreffen soll, weil nur sie mit Nothwendigkeit sich vollziehe, so ist dies eine Beschränkung seiner philosophischen Ableitung, welche doch nicht im Wesen seiner Philosophie liegt und daher auch nicht inne gehalten wird.

Schelling's Ansicht vom politischen Leben betrachtet die Gesellschaftsordnung nur als die nothwendige Grundlage des sittlichen Lebens, nicht als ein Ergebniss, sondern nur als die unentbehrliche Voraussetzung der individuellen Freiheit. Dass sie nicht mit Freiheit hervorgebracht werde, scheint ihm daraus zu flies-

sen, dass kein Individuum über sie Macht hat, sondern sie immer nur aus der Wechselwirkung der Individuen als ein Product der Gattung hervorgeht, während das bewusste Handeln sich nur in den Individuen vollziehen kann. Wir sehen hieran, dass er die Freiheit überall ausschliesst, wo ein gemeinsames Werk in der Wechselwirkung der Einzelnen sich ergiebt. Eben so wie Kant findet auch Schelling noch, dass ursachliche Verbindung und Freiheit einander widerstreben. Aber die Bildung der politischen Gesellschaft ist doch Vorbedingung für die sittliche Freiheit und für jede Art der vernünftigen Bildung; das Individuum würde seine freien Entschlüsse nicht fassen können, wenn es nicht einen gesicherten Rechtsboden vorfände; jede höhere Bildung würde ihm versagt bleiben, wenn es ohne Hülfe der arbeitenden Gesellschaft für die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse alle Kraft zu verwenden sich genöthigt sähe. Unter dem Schutze der Gesetze, unter der Hülfe der Gesellschaft, welche für Abhülfe der Bedürfnisse sorgt, kommt es nun aber für das sittliche Subject darauf an, zu der wahren Freiheit des Geistes sich aufzuschwingen. Dies kann nur geschehen, wenn wir den Grund aller Entwicklung uns zum Bewusstsein bringen und alsdann in diesem Bewusstsein des Grundes frei handeln. Wir müssen also nicht, wie im bürgerlichen Leben geschieht, auf endliche Objecte, sondern auf das Unendliche unsere Gedanken werfen, um zur Freiheit des Geistes zu gelangen; in unserem Verkehr mit Endlichem bleiben wir immer in der Wechselwirkung und abhängig von dem Objecte; so lange wir in dem Gegensatze zwischen der objectiven Natur und den von ihr erzeugten subjectiven Individuen uns bewegen, bringen wir nur unter den Antrieben der Natur und der Vernunft unsere Werke hervor; nur das Bewusstsein der Einheit der Natur und der Vernunft im Unendlichen kann uns befreien. So fordert auch Schelling, wie Fichte, für das freie Leben die Erhebung zur intellectuellen Anschauung, verknüpft aber noch enger, als sein Vorgänger, damit den Gedanken des Unendlichen, und weil er die Natur nicht im Widerstreit gegen, sondern in Harmonie mit der Vernunft sieht, den Gedanken einer endlichen Versöhnung der Natur mit der Vernunft.

Den Gang dieser Gedanken wird man im Allgemeinen in Ue-

bereinstimmung finden mit dem, was die neueste Philosophie erstrebte. Ueber das Gebiet des Sinnlichen hinaus in das Reich des Intellectuellen einzudringen, in ihm das Reich sittlicher Freiheit zu entdecken und auf die letzten Gründe der Dinge zu kommen, das hatte schon Kant nicht aufgegeben; als Fichte im Begriffe des Wissens das Princip der Philosophie und das Ziel unseres vernünftigen Bestrebens in theoretischer, wie in praktischer Richtung vereinigt sah, musste die Forderung, zu diesem Ziele uns zu erheben, nur um so kräftiger sich geltend machen; wenn aber der nothwendige Widerstand des natürlichen Triebes, auf welchen unsere praktische Vernunft stossen sollte, um im Kampfe sich bewähren zu können, die Besorgniss erregen konnte, ob wir unser Ziel zu erreichen vermöchten, so hatte Schelling auch diese Besorgniss überwunden, indem er erkannte, dass die Natur denselben Zwecken nachstrebt, welche die Vernunft zuletzt verwirklichen soll. So brachen sich die Forderungen der Vernunft in seiner Lehre eine freie Bahn. Aber er ist auch darum besorgt, wie er ihre Verwirklichung, ja die Erreichung des Zieles unserer Vernunft in dem Leben, wie es unserer Erfahrung vorliegt, nachweisen möchte. An diesem Punkte nimmt nun die Lehre Schelling's eine von dem bisherigen Laufe unserer Philosophie abweichende unerwartete Wendung. Die intellectuelle Anschauung, sucht er zu zeigen, verwirklicht und vollendet sich in der schönen Kunst, im Bewusstsein des Künstlers. In der schönen Kunst streben wir das Unendliche, das Ideal, zur Darstellung zu bringen; von dem Bewusstsein des Unendlichen muss der wahre Künstler erfüllt sein; seine Aufgabe ist das Unendliche im Endlichen, das Ideal im Kunstwerke darzustellen. Die schöne Kunst kann angesehen werden als eine Nachahmung der Natur, aber nicht der Natur in ihren Producten, sondern in ihrer producirenden Kraft; die Unendlichkeit dieser producirenden Kraft muss dem Geiste des Künstlers gegenwärtig sein; er muss sie anschauen in sich. Natur und Vernunft sind in der schönen Kunst geeinigt, indem das künstlerische Produciren nur in dem Naturdrange des Genie's, aber auch nur in der Besonnenheit der Vernunft sich vollzieht. Die aesthetische Anschauung also ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung.

Wir verkennen nicht, welche Tiefen der Kunst uns Schelling in diesen Lehren eröffnet; aber wenn in ihnen auf ein besonderes Gebiet der vernünftigen Entwicklung alle wahre Freiheit und damit der ganze Werth unseres Lebens geworfen wird, so müssen wir besorgt werden; noch besorgter muss es uns machen, dass nach diesen Ergebnissen das wahre Wissen nicht in der Wissenschaft, sondern in der Kunst gewonnen werden soll. Was unsere erste Besorgniss betrifft, so geht sie darauf, dass wir dem Gipfel, der letzten Bestimmung der praktischen Vernunft, eine irgend ein besonderes Geschäft unseres Lebens ausschliesslich berücksichtigende Bedeutung geben sehen, während wir glauben sollten, dass unsere sittliche Bestimmung nur in der Summe aller unserer sittlichen Werke sich vollenden könnte. Wir haben schon gesehen, dass Schelling das politische und mit ihm das ganze bürgerliche Leben zu einem Mittel und einem Producte der Natur herabsetzte, und dass er deswegen auch die politische Geschichte als einen Naturprocess ansah, aber wenn hiernach auch nur auf die Culturgeschichte sittlicher Werth gelegt werden sollte, würden wir annehmen dürfen, dass der Inhalt der sittlichen Bildung nur in der Entwicklung der schönen Kunst bestehe? Sollten nicht neben dem aesthetischen Leben auch die Religion und die Wissenschaft daran ihren Antheil fordern, dass wir zur Erkenntniss des Absoluten gelangen? Wir sehen, Schelling hat die Hülfe der Religion nicht verschmäht; mit Mythologie, Symbolik und Offenbarung hat er sich fortwährend beschäftigt; aber zu seiner grossartigen Auffassungsweise des aesthetischen Lebens gehört es, dass er eine allgemein gültige, objective Seite ihm abgewinnt, indem er nicht allein das Treiben der Künstler, sondern auch die bildende Phantasie der Völker beachtet und in ihren Sagen und heiligen Urkunden ein Werk der Kunst erblickt, welche die Geheimnisse des Göttlichen uns eröffnen soll. Wir müssen dennoch besorgen, dass in dieser Weise zu verfahren wesentliche Unterschiede des sittlichen Lebens nicht vorsichtig genug beachtet werden. Dieselbe Besorgniss trifft uns in einem noch stärkern Grade, wenn wir sehen, dass Schelling auch die Wissenschaft in den Kreis der schönen Kunst zu ziehen sucht. In den stärksten Ausdrücken hat er seine Ueberzeugung ausgesprochen, dass die

aesthetische Anschauung das bleibende Organ der Philosophie sei; er ist geneigt, die Wissenschaft als eine Kunst zu betrachten.

Ohne Zweifel hat zu dieser Auffassungsweise der Punkt der Entwicklung, auf welchem die deutsche Literatur in der Jugendzeit Schelling's stand, einen starken Beitrag geliefert. Es ist die Auffassungsweise der romantischen Schule, welche Schelling in seiner Lehre über die schöne Kunst mit erfinderischem Geiste vertritt. An der Politik verzweifelnd fand das deutsche Volk eine Zeit lang sein selbständiges Leben nur in den Werken der Kunst, welche so eben in grossem Reichthum seiner Sprache sich entwunden hatten. Auch der religiöse Trost schien ihm entschwunden zu sein unter den Einflüssen einer seichten Aufklärerei. Da warf es mit Enthusiasmus alle seine Hoffnungen auf die dichterische Kraft, welche ihm das volle Reich der Sittlichkeit vertreten, welche ihm das Vaterland ersetzen, Religion und Wissenschaft in neuen und alles, das Unendliche umfassenden Gestaltungen beleben sollte. Dieses Moment seiner Zeit drückt Schelling's Lehre von der aesthetischen Anschauung aus. Sie beruht auf einem chaotischen Bestreben, den Begriff des höchsten Guts in einer besondern Form des sittlichen Lebens darzustellen, weil in dieser Form Beziehungen auf alle übrige Formen liegen. Wenn wir Schelling's aesthetische Anschauung mit Fichte's intellectueller Anschauung vergleichen, so werden wir nicht anders als sagen können, dass jene diese verkürzt, indem sie alles in einen Punkt zu vereinigen sucht, was diese in einem weiten Ueberblick zu umfassen gestrebt hatte. Fichte will uns in der begeisterten Anschauung der sittlichen Bestimmung das Absolute erkennen lassen; Schelling dagegen schneidet alle die niedern Kreise des Lebens ab, welche mit Arbeit belastet sind, um uns in dem beseligenden Anblick des Schönen die ganze Fülle unseres Geistes sammeln zu lassen. Um gerecht zu sein, müssen wir bemerken, dass die Neigung, welche hierzu in der Zeit lag, schon Fichte's Lehren eingedrückt ist. Es rächt sich hier die Zurücksetzung der niedern gegen die höhern Berufsarten; unter den letztern hatte schon Fichte dem Berufe des aesthetischen Künstlers eine bevorzugte Stellung eingeräumt, indem er für ihn eine Vereinigung aller geistigen Kräfte forderte. Schelling aber ging viel weiter; er ver-

schmolz in seinem Ideal der schönen Kunst Religion und Wissenschaft, und den sogenannten niedern Berufsarten wollte er nur zugestehn, dass sie Mittel für das wahre vernünftige Leben darbieten und nur im Naturtriebe leben. Die Folge hiervon stellt sich in seiner Lehre dar; zu einer Schilderung der gegliederten Ordnung des sittlichen Lebens hat sie es nicht bringen können.

Der Ausgangspunkt seines transcendentalen Idealismus ist natürlich auch entscheidend für seine Identitätsphilosophie geworden. Noch mehr als in den übrigen Theilen seiner Philosophie ist er in ihr bei Anfängen oder Skizzen stehen geblieben. Sie zeigen grosse Schwankungen in der Methode oder wenigstens in der Darstellungsweise. Während in der Naturphilosophie und im transcendentalen Idealismus der Einfluss der Fichtischen Methode vorherrscht, zeigt sich in den Anfängen der Identitätsphilosophie der Einfluss der Spinozistischen Methode; es ist begreiflich, dass er in dieser Weise nicht vorrückt. Wenn er dagegen das Ganze seiner Identitätsphilosophie skizziren will, greift er nach einer aesthetischen, theosophischen Darstellung. Dies entspricht der aesthetischen Anschauung, zu welcher er sich im transcendentalen Idealismus aufgeschwungen hatte. Die Philosophie nimmt eine künstlerische Gestalt an; sie erzählt, was sie in der Anschauung vernommen hat. Dass dies die rechte Weise sei, hat Schelling uns zu beweisen gesucht. Die Wahrheit, meint er, ist uns gegenwärtig; sie ist das Wesen der Seele; nur in unmittelbarer Gegenwart, in absoluter Anschauung kann sie ergriffen werden. Alle Vermittlungen dagegen des Sprechens, des Lehrens, des Denkens bewegen sich nur in Gegensätzen und haben es daher nur mit dem Endlichen zu thun. Der Beweis soll uns beweisen, dass wir nichts beweisen können. Es wird gelehrt, dass alles Lehren nichts fruchte. Doch etwas fruchtet es; die Philosophie soll uns zeigen, dass wir das Nichtige, welches uns die Wahrheit verhüllt, von uns abthun müssen; dann werden wir die Wahrheit schauen. Die Philosophie hat nur ein verneinendes Geschäft. In diesen Auseinandersetzungen wuchert der Gedanke, welchen Schelling später dahin ausgesprochen hat, dass seine frühere Philosophie nur negative Philosophie gewesen sei.

Alles dies, so wie die mythische Gestalt, in welcher er nun

seine Anschauungen zu entfalten beginnt, dürfte uns davon entbinden, weiter in seine Identitätslehre einzugehn, wenn nicht einige Bemerkungen zu machen wären, welche den Zusammenhang dieser Auffassungsweise mit dem frühern und spätern Verlaufe unserer Philosophie bezeichnen. Wie wenig durch die Berufung auf die Anschauung des Absoluten für die Methode gewonnen sei, sehen wir deutlich genug. Die Zurückführung aller entgegengesetzten Begriffe, welche Schelling mehr aufzählt als ableitet, mehr neben einander stellt, als zu bestimmter Unterscheidung bringt, auf die Identität des Unendlichen ist vom Anfang an der Tod aller Methode, wenn sie in der Weise genommen wird, dass Ideales und Reales, Endliches und Unendliches, Natur und Vernunft eins und dasselbe sein sollen im Absoluten. Einem jeden Begriffe, ja einem jeden Worte, muss seine besondere Bedeutung bewahrt bleiben; wenn auch alles auf das Absolute hinweist, so muss doch jedes in besonderer Weise auf dasselbe hinweisen. Die Forderung der Identität aller entgegengesetzten Begriffe bezeichnet daher den Endpunkt aller Untersuchung nur in der unbestimmtesten Weise, und auf dieselbe kann nur deswegen Gewicht gelegt werden, weil man in einem Streite sich findet gegen eine dualistische Auffassungsweise, welche die Zwietracht verewigen will. Ein solcher Rest dualistischer Ansicht fand sich wirklich in der Fichtischen Lehre, welche den Widerstand der Natur gegen die Vernunft sich unaufhörlich erneuen liess, und im Gegensatze gegen sie darf das Hervorheben der Identität als ein Verdienst Schelling's angesehen werden. Wenn man aber glauben sollte, dass er damit über allen Dualismus sich erhoben habe, so würde man sich irren. Die Manier des Identificirens der Gegensätze hat den Fehler, dass sie über die Gegensätze zu leicht sich wegsetzt, ohne sie wahrhaft zu überwinden. Sie spricht die Einheit der Wissenschaft und des Princips aller Dinge aus, stellt dieselbe aber fast nur als Forderung auf, ohne in einem ruhigen wissenschaftlichen Fortschritt zu zeigen, wie wir zu ihr gelangen und wie die Gegensätze zum wissenschaftlichen Fortschreiten jeder an seiner Stelle gefordert werden. Besonders zeigt sich dies an zwei Punkten seiner Lehre, an der Weise, wie er die Gegensätze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwi-

schen Endlichem und Unendlichem behandelt. Für den ersten dieser Gegensätze hat er gegen Fichte nichts weiter gewonnen, als dass er dargethan hat, dass die Freiheit der Vernunft schon in den Processen der Natur sich vorbildet und dass sie hervortritt, sobald wir die Zwecke dieser Processe begreifen lernen. Es ist dies wesentlich derselbe Begriff der Freiheit, welchen wir schon bei Fichte fanden; frei ist das Handeln, welches seiner Zwecke sich bewusst ist; frei ist es von den Fesseln der Natur, von dem Unbewusstsein, mit welchem die Naturprocesse sich vollziehen; aber nicht von den Fesseln des allgemeinen Weltlaufs; dem müssen wir alle folgen, willig oder unwillig. Daher wird denn auch die Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit behauptet, nur mit einem kleinen, doch nicht unbedeutenden Zusatze; nicht Freiheit und Nothwendigkeit überhaupt, sondern Freiheit und höhere sittliche Nothwendigkeit sind eins. Eine volle Identität stellt sich also doch nicht heraus. Aber die halbe Identität, die Identität zwischen sittlicher Nothwendigkeit und Freiheit hätte wohl auch einer genauern Untersuchung bedurft, um zu erkennen, dass in dem allgemeinen sittlichen Weltlaufe die Selbstständigkeit der Individuen nicht verloren geht. Diese Untersuchung wird nicht ins Reine gebracht wegen der ungenügenden Weise, in welcher der andere Gegensatz, zwischen Endlichem und Unendlichem, behandelt wird, denn das Endliche sind die Individuen, das Unendliche ist das Allgemeine. Schelling fordert die Identität des Unendlichen und des Endlichen, d. h. er begreift, dass ohne alle besondere Wahrheiten in sich zu enthalten die allgemeine Wahrheit des Absoluten nichts sein würde und dass auch umgekehrt die besondern Wahrheiten nichts Besonderes sein würden, ohne sich zur allgemeinen Wahrheit zusammenzuschliessen. Das Allgemeine ist nur durch das Besondere allgemein und das Besondere ist nur besonders dadurch, dass es unter dem Allgemeinen befasst ist. Daher hat Schelling auch für seine Identitätsphilosophie die Aufgabe nicht zurückgewiesen, aus dem Unendlichen das Endliche abzuleiten. Aber indem er die Individuen unter die Nothwendigkeit des allgemeinen Weltlaufs beugt, ohne dabei ihre Selbstständigkeit gehörig zu wahren, geräth er doch in die Gefahr, die Wahrheit des Besondern ausser

Augen zu verlieren. Dies verräth sich am Deutlichsten in seinen Sätzen, welche fordern, dass wir vom Ich, dem Grunde des Egoismus, absehen sollen, und welche das Ich wie ein Gedankending behandeln, weil es nur durch das Denken sei; als wenn das, was gesetzmässig von uns gedacht wird, nur ein Gebilde der Einbildungskraft wäre. Eine Neigung zum Pantheismus, die in Spinoza's Denkweise lag, hat man diesen Sätzen nicht ohne Grund vorgeworfen. Sie erhält ihr Gegengewicht nur in der Annahme, dass die einzelnen Dinge von Gott abfallen und alsdann in ihrem Durchgeborenwerden durch die Zeit in einem selbstständigen Leben auch wieder zu Gott zurückkehren sollen. Diese Annahme gehört dem mythischen Gebiete der Anschauungslehre an und bleibt auch nicht ohne eine Beschränkung von solcher Gewalt, dass wir ungewiss bleiben, ob ihre Kraft dadurch nicht völlig gelähmt wird. Der Abfall von Gott soll in Gottes ewiger Natur als ein ewiger Act sich vollziehen und das Durchgeborenwerden der Geister durch die Zeit soll in derselben Weise als eine ewige Offenbarung Gottes in sich selbst angesehen werden. Schelling betrachtet nun Gott als ein lebendiges Wesen, welches im Process der sittlichen Geister sich selbst offenbart; er unterscheidet den unentwickelten Gott von dem entwickelten, sein Vermögen von seiner Wirklichkeit. Wenn wir Bedenken hegen möchten, einer solchen Ansicht beizustimmen, welche Gott zu verweltlichen und seinen Begriff auf den Begriff der allgemeinen Weltkraft zurückzubringen scheint, so werden wir nur daran erinnert, dass alle diese Processe, durch welche das Leben Gottes hindurchgehen soll, nicht als ein zeitliches Werden, sondern als ein ewiges Leben gedacht werden müssten. Wir sehen nicht, dass wir dadurch aus den Schwankungen herauskommen, in welchen die Philosophie seit geraumer Zeit zwischen den Systemen der Immanenz und der Evolution sich bewegt hat. Diese Schwankungen sind bei Schelling durchaus herschend; ihren Grund haben sie darin, dass seine Lehre den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen der allgemeinen Nothwendigkeit und der Freiheit und Selbstständigkeit der Individuen wissenschaftlich zu begründen nicht vermag. Er zwingt beide Glieder desselben zusammen und erkennt die Forderung an sie beide zu einer Ein-

heit zusammenzufassen, hat aber dadurch doch ihr dualistisches Widerstreben gegen die Einigung keineswegs überwunden.

An Schelling's Lehren war der augenfälligste Mangel die geringe Durchbildung der Form, die Unsicherheit in der Methode, welche durch den genialen Wurf seiner Gedanken, durch die ästhetische Färbung seiner Darstellung nicht verdeckt werden konnte. Diesem Mangel beschloss Hegel abzuhelfen, der ältere, aber viel später entwickelte Jugendgenosse Schelling's. Gleich in seiner ersten methodisch angelegten Schrift sagte er sich von der faulen Anschauungslehre los und bekannte sich zu der Arbeit des Denkens; noch viel mehr zeigen seine spätern systematischen Schriften von dem emsigen Fleiss, welcher alles in eine strenge, abgeschlossene Form der Lehre zu bringen sucht. Er ist der Systematiker der neuesten Schule und hat daher auch einen langen Schweif von Schülern nach sich gezogen, von deren Ueberschätzung ihres Meisters nur der Verlauf der Zeiten hat befreien können. Mit seinen systematischen Arbeiten ist er doch nicht zu Ende gekommen; ein grosserTheil seines Systems liegt nur in einer encyclopädischen Skizze vor uns. Aus seinen Vorlesungen haben seine Schüler Ergänzungen zu geben gesucht; ihre Ueberarbeitungen seiner Gedanken haben aber nicht die historische Zuverlässigkeit, welche einer kritischen Untersuchung zur willkommenen Grundlage dienen könnte. Sein System ist nicht so fertig, wie es nach der starren Form, in welcher es auftritt, scheinen könnte. Wiederholte Veränderungen in nicht unwesentlichen Punkten, welche er eintreten liess, zeigen, dass er selbst seiner Vertheilung der Massen nicht völlig vertraute. Und doch kommt bei ihm alles auf die Vertheilung des Stoffes an. Seine Philosophie ist voll von Gelehrsamkeit; er ist hierin das völlige Gegentheil Fichte's; schon Schelling, auf die Vorbildungen für die Vernunft Werth legend, hatte die frühere Philosophie beachtet und der Neologie Fichte's entsagt; Hegel will die ganze frühere Philosophie in sein System hineinziehen, indem er sie als die Vorstufe betrachtet, auf welcher sein System sich aufgebaut hat. Seine Darstellung leidet nun an Ueberfülle. Sie ist überdies in hohem Grade schwerfällig, selbst in den grammatischen Beziehungen ungenau, bei aller Bemühung in den technischen Ausdrü-

cken eine feste Form der Lehre zu gewinnen, doch voll von Zweideutigkeiten; denn von der Identitätsphilosophie hat er das gefährliche Erbtheil übernommen, Begriffe und Worte von verschiedener Geltung in gleicher Bedeutung zu gebrauchen. Durch alles dieses bietet das Verständniss seiner Lehre grosse Schwierigkeiten dar; das Einzelne ist oft undurchdringlich; nur aus dem grossen Zusammenhange seiner Massen kann man seine Absichten verstehen.

Auf die philosophische Methode legt er das grösseste Gewicht; durch sie soll seine Philosophie von der Schelling'schen sich unterscheiden; diese ist der unentwickelte Begriff, das unentwickelte System; er würde also nicht beabsichtigen, der Philosophie einen neuen Inhalt zu geben, sondern nur das zur methodischen Entwicklung zu bringen, was in der Anschauung Schelling's unentwickelt lag. Aber gewiss, es kann nicht ausbleiben, dass durch die methodische Ausführung gar manches an das Licht tritt, was neuen Inhalt der Philosophie zuführt.

Die Hegel'sche Methode hat in der äussern Form die grösste Aehnlichkeit mit der Fichtischen. Alles verläuft in den drei Gliedern des Satzes, des Gegensatzes und der Zusammenfassung beider. Auch die innere Bedeutung, welche dieser Form beigelegt wird, erinnert sehr häufig an Fichtische Sätze. Aus dem positiven Satze soll sich der negative Gegensatz, der Widerspruch, das dialectische Glied, welches weiter treibt, entwickeln, bis Satz und Gegensatz in der höhern Allgemeinheit ihre Beruhigung finden. Dieser Process wiederholt sich, bis wir zur vollen Entfaltung des philosophischen Inhalts, zu der erfüllten Idee des Absoluten gelangt sind. Dass Hegel noch andere, auch psychologische Bezeichnungsweisen gebraucht, um die Bedeutung der drei Glieder seiner Methode anzugeben, gehört zu den vieldeutigen Wendungen seiner Lehre; wir würden es wenig zu beachten haben, wenn sich in diesen Wendungen nicht doch eine veränderte Ansicht von der Methode verriethe. Hegel bezeichnet das erste Glied seiner Methode als das abstract-allgemeine; eine Abstraction des Verstandes soll ihm die allgemein gültige Grundlage seines Systems darbieten. Im zweiten Gliede entwickelt sich das Abstract-Allgemeine zur Besonderung, weswegen auch unter die-

sem Gliede zuweilen zwei einander entgegengesetzte Momente befasst werden, welches zur leichtern Durchführung der Dreitheilung dient, aber schwerlich der Ausführung der Methode zur Zierde gereicht. Im dritten Gliede endlich treten Satz und Gegensatz zur entwickelten, concreten Allgemeinheit zusammen, denn was in den beiden ersten Gliedern erkannt worden, soll nicht allein aufgehoben, von seiner Einseitigkeit befreit, sondern auch bewahrt werden, damit wir in einem wahren Fortschreiten unserer Erkenntniss bleiben. Seiner Methode rühmt nur Hegel nach, dass sie der Natur der Sache folge, obwohl es uns schwer werden möchte, einzusehen, dass die Natur der Sache mit einer Abstraction des Verstandes beginnt. Unter dieser Abstraction des Verstandes versteht er aber auch in der That noch etwas anderes, als was wir gewöhnlich mit diesem Namen zu bezeichnen pflegen. Wir müssen uns an seine eigenthümliche Sprachweise zu gewöhnen suchen. Er versteht darunter den unentwickelten Grund, welcher im zweiten Gliede zur Entwicklung kommen und im letzten Gliede in der Vielheit seiner Entwicklungen sich doch als Einheit begreifen soll. Wir werden nun begreifen, dass die Hegel'sche Methode nichts anderes als ein getreues Abbild der Entwicklung der Dinge geben will. Es ist der Verlauf des vernünftigen Lebens, welcher sich in ihr darstellt; von einer allgemeinen, noch unentwickelten Kraft geht es aus, es entfaltet sich in seinen Thätigkeiten und zuletzt gelangt es dazu, alle diese Thätigkeiten als Product derselben Kraft zu demselben Zwecke, zur Entwicklung seiner Kraft oder Verwirklichung seines Wesens, zu begreifen. Dass dieser Begriff des vernünftigen Lebens, wie er seit Fichte der Mittelpunkt aller Untersuchungen gewesen war, auch den ganzen Verlauf der Hegel'schen Methode beherrscht, tritt an allen Enden seines Systems hervor.

Man würde es der Hegel'schen Methode nachrühmen können, dass sie den Mittelpunkt und die Methode des Systems in die engste Vereinigung gebracht hat; der Gedanke hat etwas Glänzendes, Verlockendes, dass die lebendige Form, die methodische Gestaltung der Philosophie aus dem Leben der Dinge, ja des All, aus ihrem vollen Inhalte fliesse; ja wir werden wohl zugestehen müssen, dass die absolute Philosophie, welche in dem Mittelpunkt

alles Seins sich versetzen und den Lauf alles Werdens lehren will, wie er vom Anfang an sein Ende herbeiführt, keine andere Methode haben kann, als eben diese, welche den vollen Inhalt des vernünftigen Lebens in sich darstellt. Aber wir sind besorgt, dass diese Methode denn doch nur wieder auf die Anschauung des Absoluten hinauslaufen möchte, wenn auch nicht auf eine faule, sondern auf eine lebendige Anschauung. Unsere Philosophie ist schüchterner; sie bedenkt, ob sie wohl den Inhalt des ganzen vernünftigen Lebens in sich zu fassen bestimmt sei, ob sie nicht eine bescheidenere Rolle in der Vertheilung der Arbeiten und selbst in der Vertheilung der Wissenschaften zu spielen habe. Weiss denn der Philosoph alles Sein und das Werden aller Dinge? Wenn wir Hegel's System einsehen, so finden wir in ihm Klagen über die Zerstreuung der Natur, über die Masse der Besonderheiten, in welche sie sich zersplittert; mit rascher Hand wirft er diese Kleinigkeitskrämerei im Besondern von sich ab; diese Dinge sind unbedeutend. Es ist ein leichtes Mittel, sich von dem zu befreien, was man nicht begreift, wenn man es für unbedeutend erklärt; aber der wahrhaft wissenschaftliche Sinn wird zu ihm nicht greifen; er wird selbst das Kleinste für bedeutend halten; wenn er auch gegenwärtig seine Bedeutung nicht fassen sollte, so wird doch in ihm eine Aufgabe für weitere Forschung liegen, und das Bewusstsein, dass solche Aufgaben uns zurückbleiben, wird uns abhalten müssen, anzunehmen, dass wir in der vollen Anschauung der Wahrheit unser System der Philosophie entwerfen.

Unsere Besorgniss, dass Hegel nicht den rechten Weg zur Entwicklung seines Systems einschlage, wird dadurch verstärkt, dass wir ihn von dem Gange abkommen sehen, welchen unsere Philosophie eingeschlagen hatte in der Begründung ihrer Lehren. Er will keine Forderung der Vernunft an die Spitze der Untersuchung stellen, sondern nur das Wirkliche, das allgemeine Sein zum Princip der Philosophie machen. Dies stimmt mit seinem Unternehmen überein, das System der Philosophie den Verlauf des vernünftigen Lebens, wie es sich wirklich vollzieht, vorzeichnen zu lassen. Er lässt sich deswegen auch gegen das Sollen, gegen die Ideale der Vernunft aus, nicht als wollte er die Zwecke der

Vernunft verwerfen, aber die leeren Ideale der Vernunft sind ihm verhasst. Was wirklich ist, ist vernünftig, und Alles, was vernünftig ist, ist auch wirklich. Diesen Sätzen hat er denn doch Beschränkungen beifügen müssen, welche darauf hinweisen, dass für uns Wirkliches und Vernünftiges nicht vollkommen sich dekken; aber eben den subjectiven Standpunkt unsers Denkens will er aus seiner rein objectiven, sachlichen Methode ausgeschieden wissen. Seinen Streit gegen ein Sollen, welches beim Sollen stehen bleibt, gegen Ideale, welche nicht ausgeführt werden können, werden wir nun nicht tadeln können, wenn er gegen Kant's und Fichte's Ansichten sich richtet, welche die Forderungen der Vernunft in einem nie endenden Widerstreit gegen die sinnlichen Forderungen unserer Natur sehen; aber dadurch kommen wir doch keinesweges von der Weise unserer Vernunft los, welche sich ihre ausführbaren Pläne entwirft und, was sie verwirklichen will, schon immer, ehe es wirklich geworden, erblickt und bedenkt. Auch Hegel's Methode, indem sie ihren Anfang auf ein Ende richtet, wird sich von dieser Weise der Vernunft nicht lossagen können. Wir haben gesehen, dass Fichte und Schelling das Princip der Philosophie in dem Ideale des Wissens fanden, in der theoretischen Forderung unserer Vernunft. Hegel verwirft dieses Princip; er will vom wirklichen Sein ausgehen, um die subjective Fassung des Objects von unserm Standpunkte zu vermeiden. Dadurch verdunkelt er nur die Ergebnisse, welche die Philosophie seiner Vorgänger über das Princip der Philosophie gefunden hatte, und wir werden hierin nur einen Rückschritt in der systematischen Entwicklung der Philosophie finden können. Er verdunkelt sie nur, denn dass er wirklich jenes Princip der Philosophie aufgegeben hätte, können wir nicht sehen. Vielmehr indem er vom Sein ausgehen will, das Sein aber von vornherein als das Absolute setzt, spricht er eine Voraussetung aus, welche nur aus dem Begriffe des Wissens sich rechtfertigen lässt. Wir wollen das Absolute wissen, darum setzen wir es. Diese Forderung der Vernunft steht auch an der Spitze des Hegel'schen Systems; es ist die Forderung der theoretischen Vernunft, aber nur von der objectiven Seite aufgefasst, die Forderung der absoluten Wahrheit, welche der wissenschaftliche Geist sich nicht nehmen lässt.

Ueberlegen wir nun den Gang der bisherigen Untersuchung in Beziehung auf dieses Princip, so werden wir in ihm eine merkwürdige Regelmässigkeit finden. Kant hatte die Forderungen der theoretischen Vernunft durchaus von der subjectiven Seite gefasst; die Gesetze des Denkens galten ihm nur als Gesetze der menschlichen Denkweise, ihre objective Geltung blieb durchaus fraglich; selbst die Ideen der menschlichen Vernunft würden nur menschlichem Fürwahrhalten anheimfallen, wenn nicht die praktischen Forderungen ihnen eine Beglaubigung zuführten. Fichte dagegen findet die theoretische Forderung des Wissens mit der praktischen Forderung in der innigsten Verbindung; er erkennt sie als das Princip der Wissenschaftslehre an; aber die Verbindung mit unserm subjectiven Wollen, in welcher er sie auffasst, lässt ihn vorherrschend die subjective Bedeutung des Wissens hervorheben; er stellt diese subjective Bedeutung an die Spitze seiner Philosophie und nur am Ende seiner Lehre zieht er auch die objective Bedeutung seines Princips an das Licht. Dass beide Seiten des Wissens von gleicher Berechtigung sind, wird von Schelling in seiner allgemeinen Grundlegung des philosophischen Systems erkannt; aber in der Ausführung seiner Lehre zieht er die objective Bedeutung vor, indem er aus der Natur das Bewusstsein sich entwickeln lässt. Dies führt nun Hegel weiter, man kann sagen, folgerichtig, indem er das Princip der Philosophie mit der Ausführung des Systems in Einklang bringt, aber auch allseitiger, indem er nicht die Natur, sondern das allgemeine Sein, als die objective Forderung der theoretischen Vernunft, zum Princip der Philosophie erhebt. Es versteht sich, dass auch er im weitern Verlaufe seines Systems nicht bei der objectiven Seite stehen bleibt, sondern die subjective Seite herbeizieht, wie Fichte die objective; sein Verfahren aber entspricht dem Gange des Idealismus besser als das Fichte'sche; das objective Sein soll sich in subjectives Denken verwandeln. So ist es in Wahrheit ein Kreislauf von Einseitigkeiten, in welchem diese idealistischen Bemühungen um die Begründung der Wissenschaft sich bewegt haben; von der einen äussersten Richtung ist man auf die andere äusserste Richtung getrieben worden. Nicht mit Unrecht, wird man nun sagen müssen, setzt Hegel der Kant'schen Behauptung

die seinige entgegen. Weit entfernt, dass wir behaupten dürften, das Denken folge nur seinen Gesetzen, welche mit den Gesetzen des Seins nichts zu thun hätten, entwickelt sich vielmehr das Denken erst aus dem Sein; Alles, was denken soll, muss zuerst sein; daher sind auch die Gesetze des Seins das Bestimmende für die Gesetze des Denkens und wir haben nicht zu besorgen, dass wir in ein Denken verfallen, welches dem Sein nur seine Gesetze andichtete. Der Fehler in dem Hegel'schen Aufbau liegt nur darin, dass er die Wissenschaft vom blinden Sein ausgehend beginnen will, während wir behaupten müssen, dass sie erst beginnen kann, wenn das Denken, ja das wissenschaftliche Denken mit dem Bewusstsein des wissenschaftlichen Zwecks erwacht ist. In ihm finden wir Sein und Denken schon mit einander verbunden und die Forschung erstreckt sich alsdann eben so gut rückwärts, wie vorwärts, den Beweggründen und den Zwecken des Denkens sich zuwendend.

Wenn wir bemerkt haben, dass die Veränderungen in der Methode auch Veränderungen im Inhalt der Untersuchungen nach sich ziehen müssen, so finden wir dies in den grössten Massen bestätigt, wenn wir die Systeme Schelling's und Hegels mit einander vergleichen. Ein grosser Unterschied unter ihnen fällt in die Augen; er erstreckt sich nicht allein auf die Zusammenstellung der Glieder, sondern auch auf den Inhalt. Bei Hegel steht das System nicht mehr auf zwei Füssen, auf Naturphilosophie und Idealismus, zwischen welchen man beim Beginn die Wahl haben könnte; wir müssen vielmehr mit der Lehre vom Sein beginnen, um zu sehen, wie aus ihm das Denken in seiner ganzen Gesetzmässigkeit sich entwickelt. Da fehlt also auch nicht die Untersuchung über die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der Wissenschaft; vielmehr hat Hegel wieder, wie Kant, die Kategorien und die Formen unsers Denkens mit grossem Fleisse untersucht; beide in die engste Verbindung mit einander gebracht, bilden den Inhalt des ersten Theils seines Systems, der Logik, welche die Metaphysik in sich umfasst, weil die Formen des Denkens aus den Formen des Seins sich entwickeln sollen. Alsdann erst wird im zweiten Theile die Physik abgehandelt, worin der Gedanke leitet, dass der denkende Geist, sowie er zum Bewusst-

sein gekommen ist, zuerst an die Natur, aus welcher er seinen Ursprung hat, sich anschliesst und in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten, ihnen hingegeben, sich zurechtzufinden sucht, bis er zur Selbstständigkeit seines Lebens gelangt. Die Entwicklung dieser Selbstständigkeit soll alsdann der dritte und letzte Theil der Philosophie begreifen lehren, die Geistesphilosophie. Wir werden in dieser Anordnung im Allgemeinen die einfache Gliederung der alten Philosophie in Logik, Physik und praktischer Philosophie wiedererkennen. Nur die Geistesphilosophie fügt sich nicht ganz den hergebrachten Grenzen. Sie umfasst auch die Physik der Seele. Schon bei Schelling fanden wir ein solches Hinüberspielen der Naturphilosophie in den transcendentalen Idealismus. Von der neuern Philosophie hatte sich der Gegensatz zwischen Körper und Geist vererbt und die Ansicht war herrschend geworden, dass die Physik sich nur mit dem Körper zu beschäftigen habe, weil man nur im Körper ein mit Nothwendigkeit waltendes Gesetz zu erkennen wusste; das geistige Leben zu untersuchen überliess man alsdann der Sittenlehre. Hegel hat in seiner Eintheilung der Philosophie dieser Ansicht nachgegeben, obwohl er nicht verkennen konnte, dass ein grosser Theil des geistigen Lebens physischen Trieben folgt.

Den grössesten Fleiss hat er auf die Logik verwandt, auf die allgemeinen Grundsätze aller Wissenschaft. Wollten wir auch nur alle Hauptpunkte seiner Logik mit unsern kritischen Betrachtungen begleiten, wir würden eine sehr weitläuftige Arbeit haben; es würde uns auch nicht gelingen, über sie ein durchsichtiges Licht zu verbreiten; denn ein grosser Theil hüllt die Wege seines arbeitenden Gedankens in tiefes Dunkel. Unsern Weg fühlen wir mehr, als wir ihn sehen, und doch zuweilen erhellt ein lichtvoller Gedanke, wie ein Blitz, den Pfad, welchen wir geführt werden. Hierüber werden gegenwärtig nur Wenige sich täuschen, nachdem von den verschiedensten Seiten her gezeigt worden ist, an welcher vieldeutigen Dunkelheit sogleich der Anfang seiner Logik leidet. Der Anfang ist das Sein; aber das Sein, das allgemeine, abstracte, schlägt in sein Gegentheil um; es ist nichts; indem wir nun Sein und Nichts zusammenfassen müssen, werden wir auf das Werden geführt. Fast so viel Räthsel als Worte.

Wir werden ihren Sinn wohl begreifen können, wenn wir uns an die allgemeine Methode erinnern, in welcher sie auftreten; alsdann bemerken wir, dass zuerst das schlechthin allgemeine Sein, welches noch ein reines Vermögen ist, gesetzt wird, dass darauf die Bemerkung folgt, dieses Sein sei noch nichts in Wirklichkeit, es müsse erst zum Werden kommen, um in Wirklichkeit zu sein. Wenn wir nun hierin einen verständlichen Gedanken finden, so werden wir doch auch gewahr werden, dass wir damit nicht weiter gekommen sind, sondern nur den Gedanken der allgemeinen Methode in einer andern Form ausgedrückt vor uns haben. Diese Bemerkung wiederholt sich uns oft an verschiedenen Theilen des logischen Fortgangs.

Die objective Logik hat nun zu ihrem wesentlichen Inhalt die Lehre von den Kategorien, in welcher Hegel an vielen einzelnen Punkten mit Kant übereinstimmt, während er die Zusammenstellung ändert. Nicht ohne Bedeutung ist es, dass er die Qualität der Quantität vorsetzt. Durch das Werden gelangen wir zuerst zu einem Dasein, welches Etwas ist oder Qualität hat. Im Werden begriffen stellt sich aber die Qualität nur als eine vorübergehende, endliche dar, welche nur in Verhältniss zu einer andern gedacht werden kann. Die Qualitäten wechseln daher nothwendig an der Materie; wir müssen sie als viele denken; wir müssen sie auf die allgemeine Materie zurückführen, wir werden daher von ihnen zu der Quantität getrieben, welche aber als eine durch die Qualitäten bestimmte sich darstellt. Das Absolute zeigt sich nun als Maass aller Dinge, als das, welches alle Erscheinungen nach Zahl, Grösse und Gewicht bestimmt und ordnet. Es ist ein alter Gedanke, welcher in dieser Zusammenstellung sich uns verräth; durch die lockeren und doch mühsam gesuchten Verbindungen, in welchen er sich darstellt, hat er an einleuchtender Kraft nicht gewonnen. Die mathematische Betrachtungsweise der Dinge, wie sie besonders von Cartesius geltend gemacht worden war, hatte zu der Ansicht geführt, dass alle Qualitäten der Dinge auf die quantitativen Bestimmungen der Zahl, Figur und Bewegung zurückgebracht werden müssten. Diese Ansicht macht sich auch hier geltend; darum wird die Qualität als die erste Kategorie angesehen und auf die Quantität zurückge-

führt; aber wenn nun jene mathematische Betrachtungsweise geschlossen hatte, dass die Qualitäten, weil ihr Grund in quantitativen Bestimmungen läge, nichts zu bedeuten hätten, sondern nur Schein wären, so macht sich dagegen der allgemeine Gedanke der Hegel'schen Methode geltend, dass die niederen Momente der wissenschaftlichen Entwicklung in den höheren bewahrt bleiben müssen; deswegen wird den Qualitäten auch in den Quantitäten noch ihre Wahrheit gesichert. Die Verschiedenheit der Qualitäten bleibt der Grund, weswegen in Raum und Zeit verschiedene, von einander unterscheidbare Grössen sich darstellen. Ein allgemeiner Grund dieser Vertheilung der Qualitäten nach Maass und Zahl ist anzuerkennen; das allgemeine Sein hält alle Verschiedenheiten der Erscheinung zusammen. An dieser Auffassungsweise darf gerühmt werden, dass sie den Meinungen nicht allein der Cartesianischen Schule sich entgegensetzt, welche in den Qualitäten nichts Wahres sah, sondern auch der Kant'schen Schule, welche durch ihre Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in Gefahr gerieth, die Bedeutung der quantitativen Bestimmungen für die Erkenntniss der Wahrheit der Dinge zu verlieren. Wir müssen aber für diesen ganzen Theil der Hegel'schen Logik die Bemerkung machen, dass in ihm ausschliesslich von der sinnlichen Erscheinung die Rede ist. Dass die Qualitäten der Dinge auch in einem höhern Sinne genommen werden könnten, würde nicht zugegeben werden; sie werden durchaus nur im Wechsel materieller Erscheinungen betrachtet. Hier macht sich die Einseitigkeit des objectiven Ausgangspunktes fühlbar; denn wir werden wohl sagen müssen, dass sinnliche Qualitäten ohne die subjective sinnliche Empfindung sich nicht denken lassen, eben so wenig als die Quantität der Erscheinung ohne die subjective Auffassung in Raum und Zeit zur Vorstellung gebracht werden kann. Da in diesen Untersuchungen überall die subjective Seite verschwiegen bleibt, wird man sich nicht wundern können, dass der Fortgang der Gedanken überall an Dunkelheit leidet.

Auch der Uebergang, welchen nun Hegel von Masse zum Wesen macht, ist ohne gehörige Vermittlung. Wir haben in den ersten Kategorien wohl erkennen gelernt, dass wir bei dem Wechsel der relativen Bestimmungen zwischen Qualitäten und Quanti-

täten, welche als gleichberechtigte sich neben einander stellen, nicht werden stehen bleiben können, dass wir vielmehr zu einem höher Berechtigten werden aufsteigen müssen; wir können auch annehmen, dass es eine passende Bezeichnung für dieses sein werde, wenn wir es das Wesen nennen; aber bei allen diesen Betrachtungen werden wir das subjective Moment, welches den Beweggrund zum Fortschreiten abgiebt, als Ergänzung hinzufügen müssen. Wir können bei den relativen Massen nicht stehen bleiben, weil die schlechte Unendlichkeit, wie Hegel sagt, in dem Fortgehen von einer Bestimmung zur andern ohne Zweck und Ziel, oder, wie wir sagen würden, weil das Unbestimmte in allem Sinnlichen das Streben unserer Vernunft nach dem Wissen nicht befriedigt. Die Lehre vom Wesen aber, welche Hegel nun entwickelt, enthält die wichtigsten Sätze seiner objectiven Logik; sie umfasst die Untersuchungen über die Kategorien der Relation, deren Gewicht schon bei Kant sich merklich gemacht hatte. In diesen Untersuchungen haben wir den Kern der Hegel'schen Metaphysik zu erblicken.

Wenn wir das Wesen zu erkennen suchen, als den wahren Grund, so müssen wir bemerken, dass der Grund nicht gedacht werden kann, wenn er nicht als begründend gedacht wird. So dürfen wir das Wesen auch nur als Grund seiner Erscheinungen denken; es würde nicht Wesen sein, wenn es nicht erschiene. Dadurch werden alle die Gedanken beseitigt, welche das Ding an sich abgelöst von seinen Erscheinungen setzen oder eine übersinnliche Welt annehmen, welche nicht eben dadurch als übersinnlich sich erwiese, dass sie den Grund des Sinnlichen abgiebt. Das Wesen muss seinem Begriff nach in die Erscheinung eintreten. Dadurch wird es der Grund der Wirklichkeit, in welcher wir sind und leben. Es erweist sich hierdurch auch, dass der Begriff des Wesens nur in Relationen zu fassen ist, und deswegen wird die Wirklichkeit nun von Hegel nach den drei Kategorien der Relation betrachtet, welche wir aus der Kategorienlehre Kant's kennen. Hegel jedoch stellt sie nicht als abgesonderte Gesetze unsers Denkens auf, sondern fasst sie in ihrem Zusammenhange. In der Wirklichkeit finden wir die Substanz mit ihren Accidenzen verbunden. Die Mangelhaftigkeit dieser

Auffassung des Verhältnisses offenbart sich, wenn man die Accidenzen nur als etwas Zufälliges an der Substanz ansieht. Sie müssen als in der Substanz ihren genügenden Grund habend betrachtet werden. Ihren genügenden Grund aber finden sie in der Substanz nur, wenn diese als Ursache ihrer Accidenzen betrachtet wird. So werden wir von der Substanz zum ursachlichen Verhältnisse getrieben, in welchem die verschiedenen Substanzen als bleibende Gründe ihrer wechselnden Accidenzen erscheinen, weil ihre Verhältnisse wechseln. Aber das ursachliche Verhältniss treibt auch zum Verhältniss der Wechselwirkung, weil die verschiedenen Substanzen in gleicher Weise darauf Anspruch haben, als Ursachen betrachtet zu werden. In dieser höchsten Relation nun, der Wechselwirkung, gelangen wir zum Begriffe der Freiheit; denn wenn in der Wechselwirkung die eine Substanz durch die andere bestimmt wird, so bestimmt auch die erstere die andere wieder und wird also durch sich bestimmt oder bestimmt sich durch die andere selbst. Das aber ist der Begriff der Freiheit, dass sich das Wesen selbst bestimmt. Es liegt hierin auch der Begriff der Reflection, ohne welchen die Freiheit nicht sein kann; denn die Wirkung wird von ihrem Gegenstande auf das Wirkende um- und zurückgebogen. Das Bestimmende bestimmt sich selbst. Es erweist sich demnach, dass die ursachliche Verbindung, indem sie in der Wechselwirkung sich vollendet, keineswegs die Freiheit aufhebt, sondern vielmehr Freiheit und Reflection voraussetzt.

Wenn nun auch diese Gedanken nicht in der Einfachheit vorgetragen werden, welche man wünschen möchte, so wird man doch das störende Beiwerk über die Schwere ihres Gehalts übersehen. Sie bringen die Lösung eines Problems, mit welchem die deutsche Philosophie schon immer sich beschäftigt hatte, über welches sie zu sehr verwickelten Wendungen gekommen war, doch im Grunde genommen in einer sehr einfachen Weise. Die ursachliche Verbindung schliesst die Freiheit nicht aus, wenn sie richtig, als Wechselwirkung gefasst wird, wodurch auch von selbst die irrige Auffassung wegfällt, als wenn die Ursache das Frühere, die Wirkung das Spätere wäre. Jede wahre Ursache ist als solche frei, eine ursprüngliche Sache, welche den Ursprung

einer Erscheinung in sich trägt und als Urheberin einer Erscheinung angesehen werden muss. Man muss nur die wahren Ursachen von den Erscheinungen zu unterscheiden wissen, ohne zu verkennen, dass auch die Erscheinungen von den freien Ursachen nicht zu trennen sind, weil das Wesen in die Erscheinung treten und in ihr sich als freie Ursache bethätigen muss. So ist die Freiheit der Erscheinungswelt nicht fremd, tritt vielmehr in die Erscheinung ein und lässt in der Erscheinung sich erkennen. So wird alles Gewaltsame, welches wir in den früheren Auffassungsweisen der Freiheit fanden, von ihr genommen. Die Freiheit gehört nicht einer andern Welt an, deren Einklang mit der sinnlichen Welt, deren Eingreifen in diese wir nicht begreifen können. Sie wird nicht erst gewonnen durch einen Aufschwung unserer Seele zur sittlichen oder ästhetischen Anschauung; sie ist nicht blos in einem Uebergange aus der Nothwendigkeit des natürlichen zur Nothwendigkeit des sittlichen Reiches; vielmehr die Substanzen der Welt bleiben der Natur getreu, schreiten zwar zur Reflection fort, aber nicht um ihre natürlichen Grundlagen im Kampf zu überwältigen, sondern um sie zu bewahren, und indem sie in das selbstbewusste Leben übergehen und dem sittlichen Gesetze sich unterwerfen, werden sie nicht dazu genöthigt, ihre einmal gewonnene Freiheit wieder aufzugeben.

Man würde sagen können, es hätte sich hier ein vollkommen genügender Abschluss über das Hauptproblem der neuesten deutschen Philosophie ergeben, der Begriff der gesetzmässigen Freiheit wäre nun ohne Irrungen hervorgetreten, wenn wir nicht doch alle diese Untersuchungen in der engsten Verbindung mit den Schwächen der Hegel'schen Methode fänden. Sie machen sich in doppelter Rücksicht bemerklich. Zuerst ist die Weise, wie der Begriff der Reflection hier eingeführt wird, sehr bedenklich. Hegel nennt selbst den Uebergang, welcher denselben vermitteln soll, aus der Nothwendigkeit in die Freiheit, aus der Wirklichkeit in den Begriff, den härtesten; es ist der Uebergang aus dem Objectiven in das Subjective, aus dem Bewusstlosen in das Bewusste. Er kann nicht umgangen werden, wenn man eben, wie Hegel, nur vom Objectiven ausgeht und nicht sogleich von vornherein begreift, dass alles Objective als solches nur gedacht werden

kann als ein Object des denkenden Geistes. So wird es sich darstellen, wenn man im Begriffe des Wissens das Princip der Philosophie erkennt und in der Aufgabe, welche dieses Princip stellt, die Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem subjectiven Denken und dem objectiven Sein fordert. Wenn man dagegen von dem objectiven Sein ausgeht, einer leeren Abstraction, weil ihr das Subject fehlt, welchem sie Object sein könnte, so wird man in allen Momenten, welche aus ihm gezogen werden können, immer nur Objectives finden. Wenn daher Hegel auch in der Wechselwirkung ein Zurückgehen der Wirkung auf die Ursache findet, so ist dies doch keine subjective Reflection, kein Zurückgehen des Denkens auf das denkende Subject, sondern nur auf das wirkende Subject, und es stellt sich hierin nur eine Verwechslung der beiden Bedeutungen heraus, in welchen wir den Ausdruck Subject zu nehmen pflegen, indem wir in der Grammatik das Subject seinem Prädicate, in der Erkenntnisslehre das denkende Subject dem Objecte seiner Gedanken entgegensetzen. Die Reflection kann rein objectiv gedacht werden nach dem Bilde, welches Fichte gebraucht hatte, eines reflectirenden Lichtstrahles, und zu einem andern Ergebnisse kommt Hegel in strenger Folgerung nicht. Er zeigt in der Wechselwirkung eine Thätigkeit nach, welche auf die thätige Substanz zurückgeht. Dadurch ist nur die Möglichkeit, die Denkbarkeit einer Thätigkeit nachgewiesen, in welcher die Substanz in ihrem Denken oder Bewusstsein sich selbst bestimmt; dass eine solche Thätigkeit wirklich stattfindet, wird dadurch nicht bewiesen; es braucht dies freilich auch nicht bewiesen zu werden; wir kennen diese Thätigkeit ursprünglich; aber es ist für die wissenschaftliche Verständigung nicht gleichgültig, ob wir etwas für abgeleitet oder für ursprünglich uns bekannt zu betrachten haben. In dieser Beziehung werden wir nun die Ergebnisse Hegel's annehmen können, wenn auch seine Ableitung uns nicht befriedigt. Anders ist es mit dem zweiten Punkte, in welchem wir eine Störung von der Hegel'schen Methode aus entdecken. Er liegt darin, dass diese Methode nicht allein vom Sein ausgeht, sondern auch sogleich die Allgemeinheit des Seins voraussetzt und dem gemäss in ihrem weitern Verlauf immer wieder auf das allgemeine Sein zurückkehrt. In dem

mittlern Gliede der Besonderung wird die Vielheit des Seins wohl gesetzt; aber sie bleibt nur in ihren Nachwirkungen, in dem Gliede der Vereinigung wird sie wieder aufgehoben. So soll denn auch die Wechselwirkung uns nachweisen, dass der Unterschied der Ursachen leer sei und eine Ursache soll an die Stelle der vielen Ursachen gesetzt werden, weil in der Wechselwirkung dasselbe als verursachend und verursacht sich darstelle. Wir begreifen wohl, dass die Wechselwirkung unter den Substanzen ein allgemeines Band unter ihnen voraussetzt; aber dieses Band steht nicht selbst in Wechselwirkung und hebt die Verschiedenheit der Substanzen und der Ursachen nicht auf, weil ihr wechselseitiges Leiden und Thun nicht aufhört, in verschiedener Beziehung sich geltend zu machen. Hegel hatte sehr richtig gesetzt, dass Allgemeines nicht ohne Besonderes sein kann; die allgemeine Substanz oder Ursache wird auch nicht ohne besondere Substanzen oder Ursachen sein können; der Unterschied der Ursachen wird nicht leer sein, wenn besondere Ursachen bleiben und bewahrt werden. Hätten wir die Verschiedenheit der Ursachen und Substanzen nicht fest zu halten, trotz des allgemeinen Gesetzes, unter welchem sie stehen, so würden wir nicht zu sagen wissen, wie es zu einem Scheinen der einen Ursache und Substanz an der andern käme und der Grund der Erscheinung würde uns verborgen bleiben. Hegel dringt zwar sehr richtig darauf, dass der Grund ohne seine Erscheinung nicht gedacht werden könne, aber auch bei ihm finden wir das doppelsinnige Spiel mit dem Ausdruck Erscheinung, welches wir bei Fichte bemerkt haben, indem er den allgemeinen Grund unmittelbar und ohne Vermittlung der vielen Träger der Erscheinung in die Erscheinung eintreten lassen möchte.

Hegel ist nun durch den Begriff der Reflection zum Gedanken des freien Geistes und dadurch zur subjectiven Logik gelangt. Die Auseinandersetzung der Gesetze unseres Denkens, zu welcher er nun schreitet, bietet aber kein grosses Interesse dar. Der ganze Zug seiner idealistischen Denkweise ging vornehmlich dahin, das Objective zu überwinden und zu zeigen, wie es in den subjectiven Geist sich umsetze, der dazu bestimmt sei, alle Momente des Objectiven als seine vorausgehenden Grundlagen in

sich aufzufassen. Da er sich nun sogleich zum allgemeinen Geiste aufgeschwungen hat, ist er auch über die Schwierigkeiten hinweg, welche in der Bedingtheit unseres persönlichen Denkens der wissenschaftlichen Entwicklung entgegentreten und unserer Erkenntnisslehre den reichsten Inhalt darbieten. Seine Untersuchung der logischen Formen ist daher wesentlich nur eine nochmalige Auseinandersetzung seiner philosophischen Methodenlehre, in welcher er die alten Unterscheidungen der logischen Formen ziemlich gewaltsam umdeutet, um ihm die verschiedenen Momente des dialectischen Fortgangs zu bezeichnen. Durch das Zusammenfassen der vielen Wirkungen, welche in der Wechselwirkung auf die eine Ursache zurückgebracht worden sind, ist er zum Begriff gelangt; der allgemeine Begriff aber muss sich besondern, theilen; dadurch ergiebt sich das Urtheil, dessen Besonderungen zuletzt wieder im Schlusse zusammengeschlossen werden müssen. Diesen Formen des subjectiven Denkens stellen sich alsdann die objectiven Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie zur Seite. Selbst den Schülern Hegel's ist es anstössig gewesen, hier in der Logik physische Begriffe auftreten zu sehen; sie sind ohne Zweifel nicht an ihrer rechten Stelle; sie sollen aber den Gedanken vertreten, dass der subjective Geist in objectiven Gedanken sich bewähren und dass alles Objective in den subjectiven Formen des Denkens dargestellt werden muss. So gelangen wir endlich zum Schlusse der Logik, welcher von Hegel mit dem Namen der Idee bezeichnet wird. Es soll sich nun gezeigt haben, dass der Begriff in allen seinen Besonderheiten sich erfüllt, dass er alle Objecte erkannt und nun, zu sich zurückgekehrt, in dem Bewusstsein der ganzen Fülle aller Wahrheit seine Vollendung gefunden hat. Dieser Ausgang der Logik lag ohne Zweifel in den ursprünglichen Forderungen des Systems.

Die Hegel'sche Logik ist nur dazu bestimmt, eine allgemeine Skizze des wissenschaftlichen Processes zu geben. Die besondern Ausführungen behält er der Physik und der Geistesphilosophie vor. Wir können nun freilich nicht sagen, dass die allgemeine Skizze zu den besondern Ausführungen in ganz gleicher Weise sich verhielte, denn wir haben schon bemerkt, dass in der Logik auch schon ein Abriss der Physik sich findet, während nichts

desgleichen von der Geistesphilosophie in ihr sich spüren lässt. Diese Ungleichheit in der Vertheilung des Stoffes muss uns auffallen, da wir erwarten könnten, dass in der allgemeinen Uebersicht alle besondere Theile bedacht sein müssten. Es könnte auch wohl noch ein allgemeineres Bedenken eintreten, nämlich warum die allgemeine Wissenschaft der Logik nicht alle Theile der Philosophie umfasste. Dieses Bedenken ist es gewesen, welches hie und da hat annehmen lassen, die Gestalt der Hegel'schen Wissenschaft hätte sich in der Logik vollständig vollzogen oder der eigentliche Kern seiner Lehre liesse sich aus ihr begreifen und die übrigen Theile der Philosophie enthielten nur Nebenwerke. Für diese Annahme würde sich allerdings zweierlei anführen lassen. Das eine würde sein das in der Lehre Hegel's nicht zu verkennende Bestreben, alles auf das Allgemeine zurückzuführen, dessen Process in der Logik sich vollendet; das andere würde sein die Vernachlässigung der Physik, welche, zusammenhängend mit der idealistischen Richtung des Systems, selbst von den Schülern Hegel's hat anerkannt werden müssen. Es spricht aber dagegen das lebhafte Interesse, welches ihm die Geistesphilosophie erregt. Zu ihr bietet die Physik den Uebergang, indem sie zu zeigen sucht, wie sich das einzelne Leben zunächst in der Absonderung der Individuen bildet, um sich alsdann zum allgemeinen Leben des Geistes zu erheben. Wir werden wohl sagen müssen, dass Hegel, nachdem er den Kreis seiner logischen Lehren geschlossen hatte, noch einen andern Kreis philosophischer Untersuchungen vorfand, welchen er nicht vernachlässigen durfte, weil die ganze bisherige Entwicklung der deutschen Philosophie auf ihn als auf die Krone der Philosophie verwiesen hatte. Es galt das freie, sittliche Leben der Individuen in ihrem Anschluss an die gesetzliche Entwicklung der Menschheit zu begreifen. Hierzu waren nicht allein die Formen des wissenschaftlichen Denkens zu untersuchen, sondern es mussten auch die natürlichen Bedingungen des Lebens entwickelt werden, aus welchen die Gesetze des freien Handelns und in ihm die Bedingungen der höchsten Bildung des Geistes sich ergeben.

Wir haben schon gesagt, dass die Physik von ihm vernachlässigt worden ist. Auf die lebhafte Bewegung der Naturwissen-

schaften, welche seine Zeit sah, ist er wenig eingegangen; sie hatte sich in empirischer Forschung zerstreut, gegen welche er seine Abneigung lebhaft zu erkennen gab. Im Allgemeinen schliessen sich nun seine Lehren an Schelling's Naturphilosophie an; seine Abweichungen von ihr sind nicht immer glücklich und zuweilen sehr gewaltsam. Doch hat das methodische Bestreben seiner Lehre die Absicht der Physik deutlicher hervortreten lassen. Es soll in ihr gezeigt werden, wie alle Hervorbringungen der Natur gradweise nach einem letzten Zwecke hinstreben, nach dem Bewusstsein nämlich ihrer eigenen gesetzmässigen Processe, welches nur in den zur Vernunft organisirten Individuen durchbrechen kann. Dies ist die Concentration der Natur im Mikrokosmus. Bei Schelling war nun dieser Gedanke der Naturphilosophie einigermassen dadurch verdeckt worden, dass er die allgemeine kosmische Natur über die unorganische und organische Natur erhob und von einer Weltseele sprach, welche als der Grund des Bewusstseins angesehen werden sollte. Hegel dagegen lässt die Weltseele fallen; er spricht vom Weltgeist, welcher aber nur in der Menschheit waltet. Die kosmische Natur ist ihm nur die abstract-allgemeine Stufe der Natur; die Sonne, der Mittelpunkt unserer Welt ist ihm nur die abstracte Mitte; erst auf der Erde erwacht das Leben zum Bewusstsein und steigt in den individuellen Gestaltungen der Thierwelt zu der Stufe des geistigen Menschen empor. Daher erreicht auch nur im Menschen die Natur ihren Zweck. Wir haben bemerkt, dass durch diese Richtung auf das individuelle Leben der Gedanke der Naturphilosophie deutlicher hervortritt; aber wir werden auch nicht unbemerkt lassen können, dass er eine bedenkliche Wendung nimmt, indem er das ganze Gewicht der Natur auf das irdische Leben und zuletzt auf den Menschen fallen lässt. Wenn wir uns fragen, warum nur auf der Erde Leben, warum nur im Menschen Vernunft sich erzeugen soll, so würden wir in Verlegenheit sein, dafür einen andern Grund anzugeben als den, welcher von unserer Unwissenheit hergenommen wird. Dass wir sonst nirgends Leben und Vernunft kennen, mag wahr sein; wir wissen auch, dass eine weit verbreitete Lehre hieraus geschlossen hat, dass nur im Menschen der Zweck der Welt gesucht werden dürfe; aber es

überrascht uns, einen Philosophen, welcher das Allgemeine im stärksten Maasse beachtet, ganz dem anthropologischen Standpunkte hingegeben zu sehen. Hegel schien doch entschlossen, rein vom Standpunkte des Absoluten aus die Lehren der Wissenschaft durchzuführen; aber es ergiebt sich ihm nun, dass allein im Menschen das Absolute sich offenbart und er kann daher sich nicht davon zurückhalten, in seinen weitern wissenschaftlichen Untersuchungen auf den Standpunkt des Menschen sich zu stellen. Es würde die Frage gestellt werden müssen, ob die Lehre, dass allein im Menschen das Absolute sich offenbare, von dem Gedanken des Absoluten aus ihre Rechtfertigung finde oder nur von dem Standpunkte des Menschen aus sich gebildet habe. Wenn das letztere der Fall sein sollte, so würden wir auch von Hegel's Lehren in der Physik und Geistesphilosophie annehmen müssen, dass sie nur den Standpunkt menschlicher Ansicht vertreten.

Die Geistesphilosophie geht nun von dem Punkte aus, wo der Mensch als Naturproduct zum Dasein gekommen ist und führt seine Entwicklung durch alle Stufen hindurch, welche ihn zum vollen Bewusstsein des Absoluten bringen sollen. Hegel scheint selbst zu fühlen, dass in keinem Theile der Philosophie die aufsteigende Methode schwieriger durchzuführen ist, als in diesem, weil in der That die Momente des geistigen Lebens, welche als verschiedene Stufen bezeichnet werden, in den vielfachen Beziehungen sowohl der individuellen, wie der gesellschaftlichen Entwicklung sich unter einander verzweigen und zusammen sind, während die Methode sie als nach einander folgend darstellen möchte. Er behält sich daher vor, bei der Betrachtung der niedern Stufen auch an die höhern vorauszuerinnern. Es leuchtet ein, dass dies seiner Analyse des Geisteslebens nicht zum Vortheil gereichen könne. Sogleich in seinen Hauptgesichtspunkten macht sich dies bemerklich. Er betrachtet den Geist zunächst als subjectiven Geist, wie er als Subject seiner Thätigkeiten aus der Natur hervorgegangen ist, noch als ein Naturgeist oder eine Seele, zerstreut durch die Zerstreutheit der Natur und in verschiedene Individualitäten gespalten, welche durch Verhältnisse der Natur, durch klimatische und geographische, durch geschlechtliche Verschiedenheiten, durch Temperament und Lebens-

alter bestimmt sind und nur ein endliches Dasein und Leben haben. Wenn er aber hierunter auch die Lebensalter betrachtet, so kann er nicht umhin, auch die praktische Thätigkeit des Mannesalter, die Zurückgezogenheit des Greisenalters in der Erhebung über beschränkte Interessen zu erwähnen, Entwicklungsformen, welche erst den spätern Stufen angehören sollen. Noch fühlbarer macht sich dieser Uebelstand bei der Betrachtung der beiden andern Hauptstufen, des objéctiven und des absoluten Geistes. Unter dem objectiven Geiste versteht Hegel die Stufe der Entwicklung, auf welcher er über die natürliche Bestimmtheit seines innern Lebens hinweggekommen, das Streben nach äussern Gütern hinter sich zurückgelassen hat und nun in der Verwirklichung der sittlichen Idee seine eigene, wahre und objective Welt sich ausbildet. Es wird sich von selbst verstehen, dass dieses Hinweggekommensein über die natürlichen Bestimmungen und über die äussern Güter doch die zurückgelassene Stufe nicht völlig ausschliesst; was in ihr gewonnen worden, wird bewahrt bleiben; denn die objective Welt des Geistes bildet sich nur in der gesellschaftlichen Gemeinschaft der Geister, welche der äussern Vermittlung bedarf; die äussern Güter werden nur als Mittel erkannt und für die innern Güter des geistigen Lebens gebraucht. So hat es die Stufe des objectiven Geistes wesentlich mit dem praktischen Leben in der Gesellschaftsordnung zu thun. Aber wie werden wir von der Betrachtung dieser Stufe die Untersuchung der schönen Kunst, der Religion und selbst der Philosophie ausschliessen können, welche doch nach Hegel erst auf der Stufe des absoluten Geistes eintreten sollen? Haben wir nicht in der schönen Kunst und in der Religion Bande zu erkennen, welche in der Gesellschaft der praktischen Menschen mit mächtiger Kraft wirken? Schliesst sich nicht auch Philosophie den praktischen Wissenschaften an, welche wir im bürgerlichen Leben nicht entbehren können? Man würde nur einwerfen können, dass schöne Kunst, Religion und Philosophie in ihrer Vermischung mit dem praktischen Lebeu noch nicht zu der Selbständigkeit gelangt sind, welche sie auf der höchsten Stufe des geistigen Lebens erreichen sollen. Aber, wenn wir dies auch zugestehen müssten, so würden wir doch sagen müssen, däss sie in ihren Anfängen schon in

objectivem und nicht allein in objectivem, sondern auch schon in subjectivem Geiste vorhanden seien. Es giebt in der That keine Stufe des Lebens, in welcher nicht die Triebe zu allen den Fertigkeiten und Werken sich regten, welche später in entwickelter Gestalt hervortreten sollen, und zwar alle mit Bewusstsein sich regten, nicht allein als natürliche, sondern auch als vernünftige Triebe. Was in unserm Vermögen liegt, will sich entfalten und die Freiheit, welche uns beiwohnt in allem, was wir uns in Wahrheit zurechnen können, begleitet alle Thätigkeiten, welche sich in uns regen, so dass wir vom Beginn unseres Lebens keine Entwicklung betreiben können, an welche nicht der sittliche Massstab anzulegen wäre. Dies lässt die Hegel'sche Methode nicht zur Anerkennung kommen, weil sie die verschiedenen Zweige unseres Lebens nur als Stufen, welche sich nach einander entfalten, darzustellen weiss; sie kennt nur eine Länge, aber keine Breite unserer sittlichen Entwicklung oder was sie von dieser Breite kennt, drängt sich ihr nur wider Willen auf. Dadurch stellt sich ihr alles in einem falschen Lichte dar. Wenn sie die Erfahrung zu Rathe gezogen hätte, so würde sie schon in den Anfängen des menschlichen Lebens Sitte, Kunst und Religion gefunden haben; wenn sie vom Begriffe des Wissens ausgegangen wäre, so würde sie nicht haben übersehen können, dass vom Anfang an der Trieb zum Wissen in uns mächtig ist und die Keime philosophischer Gedanken uns entlockt.

Unter dem Einflusse der einseitigen Methode hat nur eine Seite des geistigen Lebens mit aller Macht hervortreten können. Die stufenartige Entwicklung, welche Hegel nachzuweisen sucht im Leben des Geistes, ist nun allerdings dazu geschickt, das Gesetz in der Bildung der Freiheit anschaulich zu machen; aber eine andere Seite dieses Gesetzes, die Wechselwirkung unter den verschiedenen Zweigen des Lebens, wird dabei vernachlässigt. Schon bei Fichte war diese stärker hervorgetreten; sie hatte bei ihm ihre Vertretung gefunden in den verschiedenen Berufsarten und in dem Antheil, welchen ein jedes Mitglied der sittlichen Gesellschaft an ihnen nehmen soll. Schon bei Fichte hatte sie auch dazu geführt, der Natur eine positive Einwirkung auf unser sittliches Leben durch alle seine Stufen hindurch zu gestatten, wäh-

rend Hegel der Natur immer nur die erste Stufe des Lebens zu bestimmen gestattet. Dies dient ihm dazu, die idealistische Richtung seiner Lehre folgerichtiger durchzuführen und sein Endergebniss in gerader Linie zu gewinnen, welches nur in der Philosophie den Gipfel und die wahre Freiheit des Lebens sieht. Es ist die allgemein gültige Vernunft der philosophischen Wissenschaft, welche ihm als einziges Ziel gilt; dazu dienen alle übrige Entwicklungen nur als Mittel; deswegen setzt er, wie Fichte, die gewerbthätigen Stände herab und betrachtet sie als niedere Stände, welche zum Mittel dienen, aber keinen wahrhaft sittlichen Zweck betreiben; deswegen setzt er auch alle Individualität herab; sie ist ihm nur Erzeugniss der Natur, welche wir überwinden müssen; und in einem heftigen Streite entlädt er sich nun gegen Jacobi, gegen Fichte, gegen Schleiermacher, welche die Eigenthümlichkeit des Menschen besser zu schätzen gewusst hatten, um alles, was Gefühl, Gemüth oder Herz heisst, unter das unbeugsame Gesetz des allgemeinen Denkens zu beugen. Das Ende des Werkes bezeichnet den Meister. Die Philosophie ist die Vollendung des Geistes, der höchste Grad des geistigen Lebens, auf welchem angelangt wir schöne Kunst und Religion unter uns haben, gleichsam als müsste die Philosophie die Originalität des künstlerischen Geistes und jede Weise der religiösen Innigkeit in sich umschliessen. Bei einer solchen Einseitigkeit in der Beurtheilung menschlicher Dinge konnte ein unverkürztes Bild des vernünftigen Lebens nicht gelingen. In der That vergleichen wir die Hegel'sche Geistesphilosophie mit der Fichtischen Sittenlehre, so werden wir diese um vieles reicher in der Schilderung des Inhalts, um vieles tiefer in der Erforschung der Gründe unseres sittlichen Lebens finden.

Diese Bemerkungen dürfen uns doch nicht lässig machen in der Untersuchung dessen, was Hegel, obgleich in einer einseitigen Methode verfahrend, für die Untersuchung des geistigen Lebens gethan hat. Sie vorauszuschicken war nur nöthig, um die allgemeinen Gesichtspunkte zu bezeichnen, von welchen aus der Gang seiner Lehre ersehen werden kann. Bei seinen Untersuchungen über den subjectiven Geist werden wir es zunächst ihm als Verdienst anrechnen können, dass er die natürlichen Grundlagen un-

seres Denkens und Wollens in reichlichem Maasse geltend macht. Er holt hier nach, freilich verspätet, was wir bei seiner Untersuchung der logischen Formen vermissten, die Betrachtung der Bedingungen, aus welchen heraus das wissenschaftliche Denken sich bilden muss. Es ist dabei zu rühmen, dass er besser als der frühere Rationalismus und im schärfern Gegensatze gegen den Sensualismus eine alte Unterscheidung wieder geltend gemacht hat, zwischen den allgemeinen Vorstellungen der Sinnlichkeit, wie sie durch Einbildungskraft und Gedächtniss gebildet werden, und zwischen den Begriffen unserer Vernunft, welche nur ein Erzeugniss des freien Denkens sind. Der Gedanke des freien Denkens bahnt ihm den Weg zum Willen, zum praktischen Geiste, welcher nun freilich nur als eine Folge des Denkens und als höhere Stufe des geistigen Lebens erscheint, gleichsam als wäre er nicht schon im Denken wirksam gewesen. Es ist dies die Folge der einseitigen Methode, welche nun auch in den Uetersuchungen über das praktische Leben sich sehr fühlbar macht, so dass es grosse Schwierigkeiten hat, die zerstreuten Glieder der zusammengehörigen Gedanken in Ordnung zu bringen. Hegel geht seiner allgemeinen Ansicht nach davon aus, dass der Mensch zunächst als individuelles Naturproduct, von dem unmittelbaren Bewusstsein seiner Individualität und seiner selbstischen Interessen, von dem Gefühle des Angenehmen und des Unangenehmen geleitet, um die Anerkennung seiner Persönlichkeit kämpft; es ist dies der berüchtigte Kampf des Hobbes, der Kampf aller gegen alle; er endet mit der Ungleichheit der Menschen, indem der eine Herr, der andere Knecht wird. Das ist der Beginn der Staaten, aber nur in der Erscheinung, nicht in ihrem tiefern Grunde; denn es geht daraus kein Recht hervor. Zum Rechte gehört eine gegenseitige Anerkennung der Persönlichkeit. Diese wird erst vermittelt durch die Erkenntniss des Allgemeinen im Geiste, aus den natürlichen Trieben arbeitet sie sich empor; indem aber die allgemeine Befriedigung der Triebe gesucht wird, tritt die Vorstellung der Glückseligkeit ein, welche der denkende Wille sich zum Zwecke macht. Dass Hegel von dem Streite unserer Philosophie gegen den Eudämonismus nicht lassen werde, können wir erwarten. Die Glückseligkeit als Zweck setzen heisst nur das angenehme

Gefühl, die Befriedigung der Triebe im Allgemeinen als Zweck setzen. Aber es kommt in der Vorstellung der Glückseligkeit doch das Allgemeine zur Anerkennung, der Wille des Geistes, welchem die einzelnen Triebe geopfert werden. Dass dieser Wille des Geistes sein Recht behaupte, aber auch seine Pflicht erkenne, weil er sich zum Gedanken des Allgemeinen erhoben hat und deswegen jedem Willen gleiches Recht zugestehen muss, das führt zu dem Gedanken des objectiven Geistes, welcher die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens unter den Menschen vertritt.

So wie Fichte, hat auch Hegel die Lehren über das praktische, sittliche Leben des Menschen vornehmlich in der Form einer Gesellschaftsordnung abgehandelt. Er geht dabei vom Rechte in seiner allgemeinern, nicht blos juristischen Bedeutung aus, weil er als die natürliche Grundlage des sittlichen Lebens die Zerstreuung der Menschheit in die besonderen Personen betrachtet. Diese in ihrem Gegensatz gegen einander durch die äussere Natur vermittelt haben auch in einen äussern Besitz ihren Willen zu legen und schaffen sich dadurch ihr Eigenthum, gerathen aber auch an den Gränzen ihres Eigenthums in Streit mit einander, welcher nur durch das Gesetz, den allgemeinen Willen, zum Frieden ausgeglichen werden kann. Sie verfallen dadurch auch dem Zwange durch das allgemeine Gesetz, gegen welchen die freie Persönlichkeit im Bewusstsein ihrer Moralität sich erhebt. Diese Stufe der Moralität ist die zweite im Gebiete des objectiven Geistes; sie wird von der dritten, der Stufe der Sittlichkeit, unterschieden. Man wird über das Passende der Ausdrücke, in welche diese Unterscheidung gefasst wird, streiten können; der Gedanke aber, welcher ihr zum Grunde liegt, wird seine Bedeutung behaupten. Indem Hegel die Sitten über die Moralität erhebt, streitet er gegen die Ansichten vom sittlichen Leben, welche in der persönlichen Ueberzeugung, in dem persönlichen Gewissen, in der sittlichen Gesinnung des Einzelnen die Entscheidung über das Gute gesucht hatten. Kant und Jacobi hatten diesen Ansichten das Wort geredet; noch Fichte hatte gegen jede Einmischung der Autorität in die Entscheidung sittlicher Fragen geeifert, obwohl der Sinn seiner Lehre schon nach der entgegengesetzten Seite zog. Gegen dieses Pochen auf seine gute Absicht, auf sei-

nen guten Willen, welcher mit dem allgemeinen Willen, mit dem Gesetze der sittlichen Gesellschaft, der wir angehören, nicht in Uebereinstimmung zu stehen braucht, erhebt sich Hegel. Er erkennt in ihm den Freiheitsschwindel, welcher auf die Zerstörung der sittlichen Gesellschaftsordnung ausgeht. Hegel geht hierin so weit, das Böse überhaupt nur in dem Streite des subjectiven Willens gegen die allgemeine Sittlichkeit zu sehen. Die Aufgabe des sittlichen Lebens ist es, seine persönliche Ueberzeugung mit der allgemeinen Sitte in Uebereinstimmung zu bringen und seine Persönlichkeit der Sitte zu unterwerfen. Erst dadurch gelangen wir zur Tugend, dass die Sitte über uns herrscht und zur Natur uns geworden ist. Seiner Methode gemäss führt nun Hegel die Sittlichkeit durch drei Stufen hindurch. Die niedrigste Stufe bildet die Familiensitte. Sie ist unmittelbar durch die natürlichen Bande gegeben, welche männliches und weibliches Geschlecht, Kinder und Eltern mit einander verbinden und wegen dieser natürlichen Grundlage beruht die Familiensitte auf der Empfindung. Die Erziehung der Kinder aber, welche die Familie zu pflegen hat, geht darauf aus, sie als selbsständige Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zu entlassen, und führt dadurch zu der zweiten Stufe der Sitte über, welche eben in der bürgerlichen Gesellschaft sich ausbildet. Diese beruht auf der Besonderung der verschiedenen Stände, welche durch das Bedürfniss und seine gemeinschaftliche Befriedigung in der Vertheilung der Arbeiten herbeigeführt werden. In dieser aber erweist sich die bürgerliche Gesellschaft als ein Ganzes, welches durch Recht und Gesetze, sowie durch polizeiliche Ordnung zusammengehalten und in sittlicher Eintracht erhalten wird. Die höchste Stufe der Sittlichkeit aber vertritt der Staat, welcher die Sitten der Stände zu selbstbewusster Einheit erhebt. Er waltet im Innern, indem er in der Verfassung den Ständen und Familien ihre Sitte bewahrt und die besonderen Sitten unter einander zu einer allgemeinen Sitte ausgleicht. Nicht auf Gleichheit der Bürger, sondern auf Gliederung ihrer Wirksamkeit für das gemeine Beste ist es dabei abgesehen. Der Staat waltet eben so nach aussen, indem er das Volk vertritt gegen andere Völker und Staaten und im Verkehr mit ihnen die allgemeine Völkersitte oder das Völkerrecht aufrecht erhält. Un-

ter den Völkern und Staaten ergiebt sich aber auch ein Streit; es entstehen Kriege unter ihnen und in ihnen reiben sich die Völker auf oder eins von ihnen verliert seine Selbstständigkeit an das andere. Dies ist der Process der Weltgeschichte, welche das Weltgericht ist. Es deutet darauf hin, dass die Völker noch eine natürliche Beschränktheit an sich tragen, durch geographische und klimatische Bedingungen bestimmt sind und deswegen den absoluten Geist nicht tragen können. An ihren Schwächen gehen alsdann die Völker unter; der absolute Geist aber wird nur von der Reihe der Völker getragen; er hat das absolute Recht, sich durch den Wandel der Erscheinungen hidurch zu befreien. Seinen Fortgang, die Entwicklung des Weltgeistes, hat die Philosophie der Geschichte zu verzeichnen. Diese hat Hegel nach seiner Weise, gelehrter als seine Vorgänger, mit grösserer Vorsicht die Thatsachen beachtend, aber auch mit grösserer Willkür behandelt, indem er die Mannigfaltigkeit der Thatsachen unter die Einförmigkeit seiner Methode einzuschachteln suchte. Ihr zu Liebe setzt er, dass immer nur ein Volk Träger der jedesmaligen Entwicklungsstufe ist und daher das Recht der Herrschaft hat, während alle übrige Völker gegen das weltbeherrschende Volk nur rechtlos sich verhalten. Indem er diese Methode mit den Thatsachen in Einklang zu bringen sucht, ergeben sich ihm nun freilich gar seltsame Gestalten der Völker, wie das orientalische und das germanische Volk, worunter die ganze Mannigfaltigkeit der alten orientalischen und der neueren europäischen Völker in bunter Mischung, ohne Berücksichtigung ihrer verschiedenen Sprachen, Staaten und Sitten, zusammengepackt wird. Es sind dies die Schwächen der Construction der Geschichte, auf der Stufe ihrer Entwicklung, wo sie Ernst machen möchte, die Masse der Erfahrungen durch den philosophischen Gedanken zu bewältigen. Sie erfährt nun die Gewalt des Widerstandes, welchen ein ungefügiger Stoff bietet. Eine solche Erfahrung wird nicht ohne Frucht sein; der Versuch musste gemacht werden; auch sein Scheitern ist belehrend.

Hegel führt die Stufe der Sittlichkeit nur bis zum Staatsleben fort. Wir werden in der Betrachtung desselben, wie sie bei ihm gefunden wird, verglichen mit den früheren Lehren der deut-

schen Philosophen, eine bedeutende Veränderung finden. Die kosmopolitischen Lehren der französischen Revolution sind verschwunden; Alles im Staatsleben wird auf die beschränkte Natur der einzelnen Völker zurückgeführt. An die Stelle des Strebens nach Freiheit und Gleichheit ist das Streben nach gegliederter Ordnung getreten. So wie Schelling, findet auch Hegel, dass wir im politischen Leben nur eine sehr bedingte Aufgabe der Vernunft erkennen können; es soll die Grundlage für höhere Bildung abgeben; er verkennt darin auch nicht die Leitung der Vorsehung und will einen religiösen Sinn in dasselbe gelegt wissen. Die Nachklänge der historischen Rechtsschule kann man in vielen seiner Sätze hören. Aber er übersieht deswegen nicht die Freiheit der Vernunft in diesem, wenn auch untergeordneten Gebiete und betrachtet es nicht nur als ein Gewächs des Naturtriebes, weil er erkannt hat, dass in allen Gebieten der Reflection Freiheit unter Naturbedingungen sich geltend macht und die in der Natur verborgene Vernunft schon zum Bewusstsein durchgebrochen sein muss, um in theoretischem und praktischem Geiste, in Recht, Moralität und Sitte sich kund zu geben. Die Vortheile, welche ihm sein Begriff der Freiheit bietet, machen sich in diesen Untersuchungen sehr bemerklich. Aber wir haben auch nicht übersehen können, dass er in diesem Begriffe von der natürlichen Wechselwirkung, in welcher die Freiheit eines jeden Factors der Erscheinung sich behauptet, zu dem Gedanken des Allgemeinen, des Absoluten aufsprang und nun eine Freiheit in der Wechselwirkung der Dinge annehmen zu müssen meinte, welche über alle Naturbedingungen sich erhoben hätte. Daher beschränkt er das Gebiet der Sittlichkeit auf das Staatsleben, um das Leben des absoluten Geistes zu gewinnen, und wie bei Schelling hat auch bei ihm die Weltgeschichte nur mit dem politischen Leben zu thun, welches zu seinem Inhalte die Sittlichkeit hat; in der schönen Kunst dagegen, in der Religion und der Philosophie soll der Geist zu seiner absoluten Freiheit gelangen, nachdem er die Schranken der Sitte zurückgelassen hat. Wäre nicht vielmehr anzuerkennen gewesen, dass auch Kunst und Religion und selbst Philosophie ihre Sitte, ihre Naturbedingungen, ihre technische Fortbildung haben? Kann doch Hegel selbst nicht davon sich lossa-

gen, dass sie in ihrem geschichtlichen Verlaufe begriffen werden müssen.

Die Weise, wie nun Hegel die Stufe oder vielmehr den Zweck aller geistigen Entwicklung unter dem Namen des absoluten Geistes beschreibt und wieder nach seiner Methode in drei Stufen zerfällt, welche mit dem Namen der Kunst, der offenbarten Religion und der Philosophie bezeichnet werden, bietet im Allgemeinen für den, welcher seine Methode und ihre Bedeutung kennt, nicht viel Neues dar. Die schöne Kunst wird von Hegel, wie von Schelling, vorherrschend von der Seite ihrer Verwandtschaft mit der Religion gefasst. Ihre Bestimmung ist das Ideal, das Absolute, darzustellen. Dabei aber ist Hegels Bemühen, das Aesthetische, Religiöse und Philosophische aus der Vermischung zu ziehen, in welcher sie bei Schelling sich gezeigt hatten; zu diesem Zwecke werden die Schwächen der niederen Grade des absoluten Geistes, der Kunst und der offenbarten Religion, hervorgehoben. Die Schwäche der Kunst beruht darauf, dass sie nur in unmittelbarem Bewusstsein, in der Begeisterung, der Anschauung des Genies, das Absolute auffasst und es alsdann in einem äussern Material als Kunstwerk darstellt. Dieses Auseinanderfallen der Idee und ihrer Darstellung, so dass beide sich nicht decken, treibt zur offenbarten Religion, in welcher sich enthüllt, dass der absolute Geist nur im Geiste sich darstellen kann. Gott ist nur Gott, sofern er sich selber weiss; sein Sich-Wissen ist sein Selbstbewusstsein im Menschen, welcher von Gott weiss, indem er sich in Gott weiss. Diese Offenbarung Gottes im Menschen vollzieht sich aber in der offenbarten Religion nur in der Sphäre der Vorstellung, worin die Schwäche der Religion liegt. Die Religion stellt die Offenbarung als eine Geschichte dar, welche im Innern des geistigen Lebens sich vollzieht, und deswegen ist auch jede Religion eine offenbarte, geschichtliche Religion; daran haften aber die endlichen Formen, in welchen Alles der Vorstellung sich darstellt; der Vorgang der Offenbarung ist ein zeitlicher in räumlichen Verhältnissen, und es fallen deswegen die Momente des Inhalts der Offenbarung auseinander, wiewohl sie die Andacht des Cultus zu verschmelzen sucht. Diese Unvollkommenheit der Religion soll die Philosophie abstreifen, um uns erkennen zu las-

sen, dass es nur die ewige Idee ist, welche in einem ewigen Processe sich selbst offenbart.

Von diesem Abschlusse des ganzen Systems haben wir natürlich auch erst den vollen Aufschluss über seine Bedeutung zu erwarten. Wir müssen ihm nachrühmen, dass er den Gedanken des Idealismus, wie er zur absoluten Philosophie sich gesteigert hat, sehr deutlich ausdrückt. Alle die Schwankungen sind weggefallen, durch welche es geschehen konnte, dass der schönen Kunst, dass der Religion oder dem praktischen Leben noch ein Werth neben der Philosophie beigelegt werden konnte. Die niederen Stufen eines seiner noch nicht völlig bewussten Lebens müssen der höchsten Stufe weichen und nur als Mittel zu ihr sich darstellen. Die höchste Stufe aber ist die Philosophie, das absolute Wissen, ein rein geistiger Process, welcher nur von sich und alle niederen Processe in sich beschlossen weiss. Damit ist der absolute Geist, nachdem er alle Lebensprocesse durchlaufen hat, zu sich zurückgekehrt und weiss sich als den einzigen wahren Inhalt aller der Vorstufen, welche wir, um zu ihm zu gelangen, haben durchlaufen müssen. Auf ein anderes Ergebniss konnte der absolute Idealismus nicht kommen. Er hat alle die Schwankungen beseitigt, welche der absoluten Bedeutung der Philosophie gefährlich werden konnten. Der speculative Gedanke Gottes ist die Quintessenz des geistigen Lebens, ist die ewige Wahrheit alles Seins und alles Werdens. Nur eine Schwankung ist zurückgeblieben in dem Gedanken dieses Gedankens selbst. Der speculative Gedanke Gottes soll ein ewiger Process sein. Dies klingt wie ein Widerspruch im Beisatze. Der Process setzt das Werden voraus; dass er ein ewiger Process genannt wird, hebt das Werden wieder auf. Die Bewegung des Systems gefällt sich in Widersprüchen; die Widersprüche drängt es in seinem Abschlusse zusammen. Es endet mit einem grossen Problem, wie wir den Process als einen ewigen denken können.

Für die Lösung dieses Problems ist nichts geschehen. Indem Hegel sein Endergebniss aufstellt, wirft er den Vorwurf des Pantheismus weit von sich. Er verspottet die, welche da meinten, es hätte einem Philosophen einfallen können, die Welt, alle Dinge, nämlich jedes einzelne für sich, für Gott zu halten. Die Nich-

tigkeit dieser Besonderheiten hätte von jeher die Philosophie anerkannt. Den Eleaten, dem Spinoza wäre dagegen der Vorwurf des Akosmismus zu machen; ihr Irrthum bestehe darin, dass sie Gott als die Substanz dächten, d. h. als das immer und ewig sich gleich bleibende Wesen, dass sie nicht begriffen, wie das Wesen in die Erscheinung übergehe, sich selbst offenbaren und als Subject, als seiner selbst bewusster Geist durch den Process hindurchgehen müsse. Wir begreifen, dass er den Process in das Ewige hineinarbeiten will. Mit dem guten Willen aber ist wenig gethan. Wir begreifen nicht, wie er sein absolutes Subject von dem Scheine befreien kann der Erscheinung, der niederen Stufen, durch welche es hindurchgehen muss, ehe es zur absoluten Wahrheit seiner Selbstbesinnung gelangen kann. Wir vermissen hier ein anderes Subject, auf welches dieser Schein abzuwälzen wäre. Die Selbstständigkeit der Welt verschwindet bei Hegel gänzlich, mit ihr die Selbstständigkeit der Individuen, welche doch immer nur als Momente in dem allgemeinen Processe des Geistes sich zuletzt auffassen lassen. Wenn man dieser letzteren gedenkt, kann man das mysteriöse Schweigen Hegel's über die Unsterblichkeit der Seele oder des Individuums nicht übersehen. Hegel leugnet nun freilich die Wahrheit der Welt nicht; er behauptet sie, indem er auf die Wahrheit des Processes oder des Werdens uns verweist; er leugnet auch die Wahrheit Gottes nicht; er behauptet sie, indem er auf die Wahrheit des Ewigen den Ton legt. Aber dieses Wechseln des Tones, welcher bald auf den Process, bald auf das Ewige fällt, bezeichnet das Schwanken des Systems. Schon bei Schelling haben wir dasselbe Schwanken gefunden. Es verweist uns auf eine alte Frage der Philosophie, wie die Wahrheit des Ewigen mit der Wahrheit des zeitlichen Werdens vereinigt werden könne. Es mag als ein Verdienst unserer Philosophie gelten, diese Frage in ihrem ganzen Gewichte, im Endergebnisse selbst, im Begriffe der Philosophie, uns nahe gelegt zu haben, sie weder dadurch schwächen zu lassen, dass die Wahrheit des zeitlichen Werdens, noch dadurch, dass die Wahrheit des ewigen Grundes in irgend einer Weise herabgesetzt würde; wir wollen auch das Verdienst Hegel's nicht antasten, in sehr eindringender Weise gezeigt zu ha-

ben, dass der Begriff des ewigen Grundes ohne das, was er begründet. nicht gedacht werden könne; aber alles dies kann uns nicht berechtigen, in der vorgelegten Frage auch eine genügende Antwort zu sehen.

Dass in dem Schwanken zwischen dem Ewigen und dem Process der ungelöste Knoten des Hegel'schen Systems liegt, hat der Erfolg gezeigt. In der Hegel'schen Schule selbst hat sich daran eine sehr ernste Spaltung angeschlossen, die Spaltung der rechten und der linken Seite der Schule, wie man sich ausgedrückt hat. Die rechte Seite legt den Ton auf das Ewige, die linke Seite auf den Process. Dass daraus eine bessere Verständigung hervorgegangen wäre, wird schwerlich behauptet werden können. Man hat die Stellung, welche man einnahm, mit vielen beredten oder auch wohl leidenschaftlichen Worten zu behaupten gesucht; aber worauf es angekommen wäre, durch eine methodische Entwicklung des Systems seine Bedeutung in unwiderleglicher Weise darzuthun, damit jede Schwankung verschwinde, dazu sind kaum Versuche gemacht worden.

Die Durchführung des Systems der Philosophie in der Weise des reinen Idealismus und mit den Ansprüchen der absoluten Philosophie hat nicht ohne Widerspruch bleiben können. Er ist von verschiedenen Seiten her eingelegt worden, in einer ähnlichen Weise, wie einst Jacobi gegen die Kant'sche Reform sich erhob, doch zum Theil viel gründlicher und so, dass man darin die Fortschritte der philosophischen Bildung nicht verkennen kann. Zwei Männer, welche einen solchen Widerspruch einlegten, scheinen mir besonders der Beachtung werth zu sein, Schleiermacher und Herbart. Von sehr verschiedenen Gaben und Bildungsweisen nahmen sie auch eine sehr verschiedene Stellung zu der Entwicklung der neuesten deutschen Philosophie ein. Schleiermacher hat sich in seinen philosophischen Untersuchungen sehr nahe an Fichte und Schelling angeschlossen; er ist auch der idealistischen Auffassungsweise nicht ganz abgeneigt; sehr entschieden aber widersetzt er sich den Bestrebungen der absoluten Philosophie. Wir haben hiernach eine gemässigte Polemik gegen die Philosophie seiner Zeit zu erwarten, welche das Brauchbare in ihr sich aneignen möchte. Viel härter ist der Widerspruch Herbart's. Nur

Kant's Arbeiten sucht er zu benutzen, doch in so bedingter Weise, dass wir darin die wesentlichen Gesichtspunkte Kant's kaum wiedererkennen; denn er streitet nicht allein gegen die absolute Philosophie, sondern auch gegen den Idealismus, so dass er an seine Stelle einen strengen Realismus setzen möchte. Seine Bemühungen gehen auf eine völlige Reform der Reform, in welcher die neueste Philosophie sich gebildet hatte.

Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle die Lehren Schleiermacher's und Herbart's einer in's Einzelne gehenden Prüfung zu unterwerfen; weil es mir scheint, dass die Bewegungen des Widerstandes gegen die Richtung der neuesten Philosophie, welche wir verfolgt haben, noch nicht bis zu dem Punkte vorgedrungen sind, wo ihre geschichtliche Bedeutung klar und in deutlichem Zusammenhange sich dargelegt hätte. Dass der Widerstand nicht ohne Berechtigung ist, muss aus unserer Kritik hervorgegangen sein. So ist es auch unsere Meinung, dass die Punkte, auf welche Schleiermacher und Herbart fussten, für die weitere Entwicklung der Philosophie von fruchtbaren Folgen sein können. Sie werden aber erst mehr unter einander geeinigt werden müssen, wenn sie der grossen Masse der in sich zusammenhängenden Bewegung, welche die von uns betrachteten Systeme zeigen, eine neue Wendung abgewinnen wollen. Schon die sehr auseinandergehenden Richtungen in Schleiermacher's und Herbart's Lehren zeigen hierauf hin; aber noch mehr die Lehren jede einzeln für sich genommen. Sie werden auch wohl noch Manches von dem Herben ablegen müssen, was in der Partei des Widerstandes gegen eine herschende Richtung sich einzustellen pflegt; man wird in dieser Partei lernen müssen, von den Gegnern zu lernen. Nur diese beiden Punkte möchte ich noch durch einige Bemerkungen über Schleiermacher's und Herbart's philosophische Lehren in das Licht setzen.

Es will mir scheinen, als wäre Schleiermacher überhaupt in seine philosophischen Bestrebungen mehr durch die Richtung seiner Jugendzeit und durch besondere Interessen, als durch rein philosophischen Trieb gezogen worden. Sein Geist ist zwar sehr umfassend und von allen Seiten leicht angeregt; aber einem Theile der Wissenschaft, der Physik, hat er sich doch niemals

zugewandt, selbst nicht um ihre allgemeinen Grundsätze in eine genauere Untersuchung zu ziehen. Gegen die Mathematik verräth er sogar Abneigung. Dies mag aus der idealistischen Richtung der Philosophie seiner Zeit erklärt werden, verräth aber doch das Uebergewicht besonderer Interessen. Von dem Beginn seiner philosophischen Arbeiten an hat er sein Hauptaugenmerk auf die Sittenlehre gerichtet und in kritischen Untersuchungen denkt er sich Bahn zu brechen. Die Kritik ist ihm aber nicht blos Werkzeug; er sucht sie als eine Kunst zu fixiren. Diese Gestalt hat seine Dialektik angenommen; sie hängt mit seiner Vorliebe für das Eigenthümliche zusammen, welche auch in seinen Lehren über das sittliche Leben und in seinen Bemühungen um Religion und Theologie sich zu erkennen giebt. Seine Arbeiten über die Sittenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Gebiete werden ihren Werth behaupten; sie setzen das fort, was Fichte begonnen hatte, führen es im Einzelnen weiter aus, sichten es und streifen die Härten ab, welche der Streit gegen die gemeine Denkweise mit sich geführt hatte, indem sie die Philosophie mit der Erfahrung, die Vernunft mit den natürlichen Trieben zu versöhnen suchen. Dies gelingt besonders dadurch, dass dem Gefühl, dem Bewusstsein des Eigenthümlichen und den persönlichen Beweggründen ein breiter Spielraum verstattet wird. An die Spitze des eigenthümlichen Lebens stellt sich alsdann die Religion und Schleiermacher hat das Verdienst, indem er hierin den Spuren Lessing's mit kritischer Vorsicht folgt, daran erinnert und im Einzelnen ausgeführt zu haben, wie das religiöse Leben als ein allgemeines Bildungsmittel durch die Gesellschaft der Menschen, durch die Geschichte hindurchgeht und alle Zweige der Sittlichkeit ergreift und bedingt, ohne Ausnahme selbst der Wissenschaft und der Philosophie. Wir können uns nicht darüber wundern, dass Schleiermacher mit kritischem Verstande sichtend und sondernd in dem Reichthume des Gemüths die grösste Fülle fand, in ihr sich vertieft hat. Gegen das Ende seines Lebens finden wir ihn fast ausschliesslich mit diesen Arbeiten beschäftigt; die philosophischen Untersuchungen sind ihm darüber in den Hintergrund getreten.

Gleich bei seinen ersten kritischen Bemühungen um die Sit-

tenlehre hatte Schleiermacher erkannt, dass die Ethik als ein besonderer Zweig der Philosophie nicht unabhängig von den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft durchgeführt werden könnte. Diese suchte er in seiner Dialektik zu gewinnen. Er geht in ihr, wie Fichte und Schelling, von der Idee des Wissens oder dem allgemeinen wissenschaftlichen Zwecke aus, den er auch, wie Schelling, sowohl in seiner subjectiven, wie in seiner objectiven Bedeutung fasst. Aus diesem Principe der Philosophie die richtige Methode zu entwickeln, hat er mancherlei Versuche gemacht, welche um so eher Erfolg zu versprechen schienen, je grösseres Gewicht dabei auch auf die empirischen Anknüpfungspunkte für unser Denken gelegt wurde. Aber dennoch scheitert das Unternehmen eben an dieser Klippe. Schleiermacher wendet unsern Blick überall und immer wieder auf die Bedingtheit unseres Denkens. Darin liegt sein Streit gegen die absolute Philosophie. Von unsern sinnlichen Vorstellungen können wir uns nicht loslösen; sie begleiten nicht nur, sondern sie stören auch unsere allgemeinen Begriffe. Unser Denken ist auch so an die Sprache geknüpft, dass wir ohne dieses Organ keinen Gedanken vollziehen können; zum Theil mögen wir es beherschen, aber es beherscht auch uns, und weil alle Sprachen ihre Absonderlichkeiten haben, weder sich unter einander, noch sich mit der Allgemeinheit des Gedankens decken, bringen sie eine eigenthümliche Färbung in unser Denken, welche den Forderungen der Wissenschaft auf Allgemeingültigkeit Abbruch thun muss. Wir sehen, dass Schleiermacher das Eingreifen der Volksthümlichkeit auch in das rein wissenschaftliche Gebiet gegen Schelling und Hegel geltend macht. Aber nicht allein die Eigenthümlichkeit der Völker, sondern auch der Personen ergreift das Denken und schmälert das allgemeingültige Erkennen. Wir sind im Flusse der Meinungen, wie wir im Flusse der Welt sind. Die wissenschaftliche Aufgabe würde sein, alles im Ganzen zu erkennen; aber das Ganze übersehen wir nicht und können deswegen auch nichts Einzelnes begreifen. Hierin geht nun Schleiermacher so weit, dass man nicht unbemerkt lassen kann, dass ihm hier eine Unterscheidung fehle. Keinen Gedanken, kein Element unseres geistigen Lebens will er dem allgemeinen Flusse entlassen; kein Satz, keine Lehre darf

abgeschlossen werden. Die mathematischen Lehren, welche ein allgemeingültiges Wissen zu gewähren behaupten möchten, sind ihm eben deswegen ein Anstoss; er erklärt sie für blosse Formeln; man könnte glauben, er wollte sie zu Gedanken herabsetzen, welche nur auf Uebereinkunft im technischen Ausdruck beruhten. Genug seine Dialectik führt ihn dahin, dass er die Allgemeingültigkeit und mithin den wissenschaftlichen Abschluss eines jeden Gedankens bestreitet, dass er mithin auch kein System der Philosophie dulden will; seine Dialectik verläuft ihm in eine Kunstlehre für das Denken, welche zu zeigen hat, wie wir die Mängel unserer Gedanken erkennen, wie wir ihnen zu Hülfe kommen können, um uns dem Wissen zu nähern, ohne es doch je erreichen zu können. Der Streit gegen das systematische Bestreben unserer Philosophie ist hierin auf das Deutlichste ausgesprochen. Schleiermacher hat deswegen auch keine Schule stiften wollen. Es ist begreiflich, dass bei diesen Ansichten sein Interesse für die Philosophie nur untergeordnet sein konnte. Man sieht, dass er das Princip der Philosophie doch mehr zur Kritik als zum Aufbau der Wissenschaft zu gebrauchen beabsichtigt. Seine kritische Weise hat er alsdann auch in der Geschichte der Philosophie, in der Untersuchung der Systeme, welche er verwarf, in Anwendung gebracht.

Wenn wir einen Fehler in seinem Ergebnisse, in der Bestreitung jedes abgeschlossenen Gedankens, erkennen müssen, weil er selbst das Princip angreift, von welchem aus das Ergebniss gewonnen werden soll, so ist der Fehler doch sehr lehrreich und dient zur Beschränkung der unmässigen Ansprüche, welche die Systeme der absoluten Philosophie gemacht hatten. Noch einmal werden wir an die Beschränkung unserer Kräfte erinnert; das empirische Erkennen macht seine Rechte geltend und verweist uns an die engen Schranken unseres Gesichtskreises, welche uns keine Construction der Geschichte und der Naturlehre gestatten Der Philosophie wird nun zwar die Würde einer allgemeinen Wissenschaft oder Kunst bewahrt; sie soll in alle Wissenschaften eingreifen, ihre Grundsätze und Methoden regelnd; aber den gegebenen Stoff ihrer Lehren kann sie doch nicht bemeistern; sie zieht nicht alles Wissen in ihr Gebiet, sondern muss sich damit

begnügen, Grundsätze, Regeln für das empirische Forschen abzugeben. Alles dies war wohl dazu geeignet, eine reifere Ueberlegung über das Verhältniss der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften einzuleiten; es hatte in der That nur zurückgedrängt werden können durch das leidenschaftliche Bestreben der Systeme, die Philosophie zu einer alles Wissen umfassenden, absoluten Wissenschaft zu erheben. Aber wenn nun dennoch Regeln und Grundsätze für alle Wissenschaften von der Philosophie aufgestellt werden sollen, warum dürfen wir ihnen nicht zuschreiben, dass sie ein allgemeingültiges, feststehendes, abgeschlossenes Wissen gewähren? Warum dürfen wir nicht hoffen, diese Grundsätze zu einem geordneten System aus dem Principe der Philosophie ableiten zu können? warum soll es nun auch den einzelnen Wissenschaften nicht erlaubt sein, auf solche Grundsätze sich stützend allgemeingültige Gedanken in festen Ergebnissen abzuschliessen? Der Fehler, welcher sich dem widersetzt, ist etwas verwickelter Art. Schleiermacher hat seinen Blick weit gespannt über das ganze, grosse und unermessliche Gebiet des Werdens; wir werden es ihm nicht verdenken können, dass er alles und uns alle mit allen unsern Gedanken nur als Glieder einer unendlichen Verkettung der Ereignisse erblickt. Da sind alle unsere Gedanken nur im Werden; sie bilden sich fort, aber nichts ist ausgebildet. Sein scharfer Blick, durch Vorliebe für das Eigenthümliche im Leben der Vernunft gesteigert, will überall das Individuelle und Originelle in den geistigen Werken bemerklich machen. Aber das Recht desselben geltend zu machen, gegenüber den Ansprüchen des wissenschaftlichen Denkens auf Allgemeingültigkeit, gelingt ihm doch nur mit einem zweifelhaften Erfolge. Freilich mischt sich das Eigenthümliche überall ein; die ehrwürdigsten Namen vertheidigen es, die Gefühle der Religion, die Erfindungen der schönen Kunst, die Liebe zur vaterländischen Sprache und Sitte; aber in der Wissenschaft erscheint es nur störend; es lässt keinen allgemeingültigen Gedanken zu Tage kommen. Von zwei Seiten her erheben sich nun die Bedenken gegen die festen Elemente, an welche sich unsere wissenschaftliche Untersuchung im Fortschreiten einer sichern Methode ansetzen möchten. Von der einen Seite ist es der Fluss des allgemeinen Werdens, wel-

cher keinen Gedanken gestattet, sich abzusondern und für sich eine bleibende Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Von der andern Seite sondern sich doch besondere Individualitäten ab, eigenthümliche Kreise des geistigen Lebens; sie haben ein gewisses Recht dazu; aber ihre Absonderung schlägt alsdann auch nur zur Einseitigkeit und wissenschaftlichen Beschränktheit aus, welche durch die Kritik gestraft und in den allgemeinen Fluss des Werdens zurückgeführt werden muss. Den Punkt, wo der Fehler Schleiermacher's liegt, werden wir nun erkennen. In seiner wissenschaftlichen Ansicht überwältigt das Allgemeine ihm doch das Besondere; er ist nicht dazu gelangt, zu erkennen, dass die Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge etwas anderes als Beschränktheit sei, dass der individuelle und in eigenthümlicher Weise sich entwickelnde Geist das Ganze ungeschmälert in sich begreifen könne. Er erkennt nun auch weiter nicht, wie das Einzelne die Macht habe, vom Allgemeinen sich loszulösen und in seiner Selbstständigkeit, seine eigene Welt in sich aufbauend, dennoch des Zusammenhangs mit dem Allgemeinen nicht verlustig zu gehen. Dies gilt nun eben so für die einzelnen Gedanken und Acte des Lebens, wie für die einzelnen Dinge; sie werden nur von der Seite ihrer Abhängigkeit vom Allgemeinen gefasst und müssen sich daher gefallen lassen, nichts für sich zu bedeuten. Das Paradoxon Schleiermacher's, das kein Gedanke für sich ein Wissen abschliessen könne, geht nur aus diesem Grunde hervor. Der selbständige Fortschritt in der Entwicklung unserer freien Gedanken, die Sicherheit des bleibenden Gewinns, welcher eine wissenschaftliche Erkenntniss gewähren kann, alles dies findet keine oder nur eine mangelhafte Würdigung, weil sogleich das Allgemeine seine Forderungen an das Einzelne geltend macht und es mit Gewalt in den Fluss seines Lebens untertaucht, ohne dass es rückwirkend seine selbständige Bedeutung zu bewahren vermöchte. Wenn wir uns bildlich ausdrücken dürfen, wir und unsere Gedanken sind nicht Glieder des Ganzen, sondern nur Wellen in dem unendlichen Strome des Lebens. Wir wollen nicht untersuchen, wie viel zu dieser Ansicht die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten beigetragen hat, welche wir auch bei Schleiermacher finden. Dagegen dürfen wir nicht unterlassen, zu bemer-

ken, dass mit der Selbständigkeit des Einzelnen auch seine Freiheit gefährdet wird. Schleiermacher hat der Cardinalfrage unserer neuesten Philosophie nach der Freiheit des vernünftigen Lebens nicht viel abgewinnen können; seine Neigung zur Prädestinationslehre ist bekannt; über das, was Schelling in seiner Weise die Glieder der Gegensätze zu identificiren zu dieser Frage bemerkt hatte, ist er nicht eben hinausgekommen.

Gewiss schärfen die Lehren Schleiermacher's sehr brauchbare Vorsichtsregeln gegen die absolute Philosophie ein; der kritisch überlegende Geist, welcher die wichtigsten Elemente unserer neuern Bildung zu bewahren sucht, welcher die Geschichte durchmustert, um aus ihr die ersten, frischesten Antriebe der noch gegenwärtig fortwirkenden Gedanken zu schöpfen, hat seinen Untersuchungen eine grosse Fülle gegeben und manchen neuen Blick in die allgemeine Bedeutung der Elemente unseres vernünftigen Lebens erweckt; alles dies wird sorgfältige Beachtung verdienen, kann aber doch das Urtheil nicht zurückhalten, dass Schleiermacher weder den formellen, noch den materiellen Aufgaben der neuesten Philosophie genügt habe. Seine Weise, den Begriff des Wissens nur zu einer nach allen Seiten abwägenden Kritik zu gebrauchen, zieht ihn von der Aufgabe ab auf das Princip der Philosophie eine sichere Methode zu gründen; seine vorherrschende Berücksichtigung des Allgemeinen bringt ihn in Gefahr, die Selbständigkeit und Freiheit des Einzelnen zu verkennen.

Treten wir nun zu der Herbart'schen Lehre, so finden wir da alles anders; die Entwicklungen der neuesten Philosophie sind wie nicht dagewesen; wir sollen in ihnen nur einen grossen, lange genährten Irrthum erkennen. Von Fichte zwar ist zu lernen, aber nur, wie man es nicht machen soll. Herbart streitet dagegen, dass man aus einem Principe alles entwickeln wolle; er hat nicht ganz Unrecht, wenn er dagegen die vielen Anknüpfungspunkte für unser Erkennen in der Erfahrung geltend macht; aber daraus würde doch nicht folgen, dass wir nicht einen innern Antrieb in allen unsern philosophischen Gedanken in dem Begriffe des Wissens anzuerkennen hätten. Vielmehr Herbart selbst muss einen solchen anerkennen, indem er das von Wider-

sprüchen freie Denken zu gewinnen sucht. Dies ist eben eine Eigenschaft des Wissens, in deren Auffassung ein Nachklang von der subjectiven Weise Fichte's den Begriff des Wissens zu behandeln gefunden werden kann. Hierauf aber beschränkt sich auch Herbart; die objective Bedeutung des Wissens, ein Wissen, welches das Sein erkennt, wie es ist, lassen seine Lehren nicht zu; die Unerkennbarkeit der Dinge an sich ergiebt sich ihm in einem noch strengern Sinne, als sie von Kant behauptet worden war. Mit der Einheit des Princips fällt natürlich auch die Einheit der Wissenschaft weg. Herbart richtet sogleich die philosophische Forschung auf verschiedene Fragen, welche durchaus gesondert von einander stehn und deren Beantwortung die drei Theile seines Systems übernehmen, wenn man seine Zusammenstellung der Logik, der Metaphysik und der Aesthetik noch ein System nennen kann. Nur die Bearbeitung der Begriffe soll das Gemeinschaftliche für die drei Theile der Philosophie sein. Wenn ich nicht irre, so haben sich schon in der Schule Herbart's Bedenken über dieses Auseinanderfallen der philosophischen Untersuchungen geregt, welche weiter fortgeführt zu einer völligen Umgestaltung des Zusammenhangs der Lehre führen müssten. Wie weit sich damit die Grundsätze, welche von ihr behauptet werden, vereinigen lassen, würde der Erfolg zeigen müssen.

So wie nun Herbart gegen die Einheit des Princips streitet, so fallen ihm auch die Hauptprobleme weg, mit welchen die neueste Philosophie vorherschend sich beschäftigt hatte. Die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge, nach Gott, scheint ihm keine Frage der Metaphysik zu sein; er verweist sie in die Aesthetik und ist auch in dieser nur mit scheuer Vorsicht an sie herangetreten; er wollte dem Gange der Wissenschaft nicht vorgreifen, welche noch nicht reif genug sei, um diese schwierigen Untersuchungen an der Grenze der Philosophie und der Theologie zu tragen. Für die Grundsätze der Metaphysik, mit welchen Herbart vorzugsweise sich beschäftigte, bleibt es daher unentschieden, ob wir einen allgemeinen Grund der Dinge und der Erscheinungen anzunehmen haben oder nicht. In diesem Gebiete bestreitet er überhaupt das Allgemeine und stellt sich dadurch in den entschiedensten Gegensatz gegen die absolute Philosophie. Die Auf-

gabe der Metaphysik ist es, das Sein zu erkennen und den Schein von der Wahrheit abzulösen, mit welchem sie in der Erscheinung vermischt ist. Als Grund der Erscheinung haben wir nun nicht ein Sein anzunehmen, sondern eine Vielheit des Seins, weil nur eins scheinen kann an dem andern. Dieser durchgreifende Grundsatz ist als ein bedeutender Gewinn anzusehen, welchen die Herbart'sche Metaphysik gebracht hat. Er treibt dazu an, die Mannigfaltigkeit der Gründe aufzusuchen. Indem ihn aber Herbart verfolgt, kommt er dazu, ein jedes einzelne Sein für sich zu betrachten und darüber die Allgemeinheit, welche die einzelnen Dinge zusammenbringt, so viel als möglich zu beseitigen. Es entwickelt sich daraus seine Monadologie. Jedes Ding ist eins für sich, schlechthin eins, von einer einfachen Qualität; mehrere Qualitäten ihm beizulegen, würde in einen Widerspruch verwickeln. Damit wird uns verboten, das einzelne Ding als Ding seiner Art oder Gattung anzusehn; denn dies würde ihm ausser seiner eigenthümlichen Qualität eine andere Bestimmung beilegen; es wird uns damit verboten, das Einzelne als Einzelnes und mithin als Glied eines Ganzen, eines Zusammenhangs der Dinge zu betrachten. Genug das Allgemeine wird in jeder Beziehung bestritten. Die Lehre Herbart's sucht den Nominalismus bis in seine weitesten Folgerungen festzuhalten. Und doch der Punkt, von welchem sie ausgeht, widersetzt sich. Wenn eins an dem andern scheint, so muss wenigstens ein Zusammen der beiden angenommen werden. Wie dies möglich sei ohne ein zusammenhaltendes, allgemeines Band, ist nicht abzusehn, wenn nicht das Zusammen der Dinge ein rein zufälliges sein soll.

Um den Begriff der Monade frei zu erhalten von allen Widersprüchen, streitet Herbart auch gegen das Werden. Die Substanz beharrt; eine Entwicklung ihres Wesens kann Herbart nicht zugeben; von dem psychologischen Streite gegen die vielen Seelenvermögen schreitet er dazu fort, den Gedanken an ein Vermögen überhaupt zu verwerfen; zahlreiche metaphysische Bedenken stehen ihm dabei zur Seite, er kann sie nicht lösen, weil er auf einen letzten Grund der Dinge zurückzugehn Bedenken trägt. Mit dem Gedanken an ein noch unentwickeltes Vermögen muss aber auch der Gedanke an seine Entwicklung wegfallen. Was

er nun, um das Scheinen der Dinge an einander zu erklären, an die Stelle setzt, die Störungen und Selbsterhaltungen der Monaden, verwickelt doch nur wieder in dieselben Bedenken. Man sollte meinen, Störungen und Selbsterhaltungen könnten nicht eintreten, wenn nicht ein Vermögen zu stören und sich selbst zu erhalten vorhanden wäre. Sie sollen auch nicht wirklich eintreten, sondern die Störung, welche eintreten könnte, wenn die Selbsterhaltung nicht wäre, wird durch diese sogleich in ihrem Entstehen wieder aufgehoben; das wirkliche Geschehen ist, als wenn nichts geschehe. Man kann hierbei bemerken, dass Herbart besonders sein Augenmerk auf die äussere, physische Erscheinung richtet; sie ist eben nur Erscheinung und trifft die Wahrheit der unveränderlichen Elemente der Natur nicht. Schwieriger ist es, diese Ansicht auch bei Betrachtung des innern Lebens der Seele geltend zu machen und doch hat Herbart, der Richtung unserer neuern Philosophie getreu, vielleicht auch durch die Schwierigkeit der Sache gereizt, seinen erfinderischen Scharfsinn diesem Gebiete vorherschend zugewendet. Je weniger er auf das grosse Allgemeine giebt, um so mehr müssen die Einzelheiten, die kleinsten Elemente, beachtet werden. Die Bedeutung dieser gegen die Missachtung der absoluten Philosophie, welche die empirischen Kleinigkeiten für unbedeutend erklärte, vertheidigt zu haben, nicht allein in der Hinweisung auf die einzelnen Monaden, sondern auch auf die einzelnen Elemente ihrer Thätigkeiten, dies ist ein Verdienst, welches der Herbart'schen Lehre ungeschmälert bleiben soll. Aber im innern Leben der Seele müssen nun doch wirkliche, sogar nicht augenblickliche, sondern sich fortsetzende Störungen und dagegen ankämpfende, durch einen längern Verlauf sich fortsetzende Selbsterhaltungen angenommen werden. Auf jenen innern Störungen beruht die Unfreiheit der Seele; in diesen Selbsterhaltungen, indem die Seele ihre innern Hemmungen überwindet, gelangt sie zur Freiheit. Es ist anzuerkennen, dass dies einen Punkt im Begriffe der Freiheit erörtert, welchen die absolute Philosophie weniger beachtet hatte; aber für die Hauptsache bringt es keine Entscheidung. Die Selbsterhaltungen werden von den Störungen abhängig gemacht und Herbart entscheidet sich deswegen auch für den Determinismus;

dass hiermit die Freiheit in den Selbsterhaltungen nicht vereinbar ist, ergiebt sich alsdann auf das Deutlichste daraus, dass die Selbsterhaltungen doch immer nur die eingetretenen Störungen beseitigen und die Seele in ihren ursprünglichen Zustand der Ungestörtheit wiederherstellen können. Diese Freiheit, welche erworben werden soll, ist nur eine Freiheit von Hemmungen, welche erst später eingetreten sind; sie würde auch vorhanden sein, wenn die Störungen nicht eingetreten wären. Dabei ist aber keine Freiheit im Fortschreiten, keine Entwicklung der Vernunft in Aussicht gestellt. Herbart kann sie nicht in Aussicht stellen; da er kein unentwickeltes Vermögen zur Vernunft annimmt, kann er auch keine fortschreitende Entwicklung der Vernunft zugeben. Es entspricht dies seiner subjectiven Ansicht vom Wissen; es soll uns von Widersprüchen befreien, welche eben Störungen und Hemmungen des Denkens sind; wie ein positives Fortschreiten in der Entwicklung der Wissenschaft dabei möglich sei, wird sich nicht leicht begreiflich machen lassen.

So sehen wir, dass Herbart in einem erbitterten Kampfe mit der herschenden Richtung der neuesten Philosophie nicht allein ihre Ausschweifungen in der absoluten Philosophie, sondern auch das bekämpft, was wir als die wesentliche Aufgabe für ihre Leistungen ansehen mussten. Es wird dankbar anzuerkennen sein, was er mit vieler Charakterstärke, mit grossem Scharfsinn und Fleiss durchzuführen gesucht hat gegen die Anmassungen einer sich überfliegenden Phantasie, welche die Bahnen einer ruhig forschenden Methode verloren hatte; seine Weisungen sind dazu geeignet, sehr bedeutende Probleme der Philosophie, welche man zu überspringen versucht hatte, zur schärfsten Erörterung zu bringen; er sorgt für die Uebung des Geistes und will lieber länger bei den ersten Elementen ihn festhalten, als ihn in schwindelnden Bahnen, in einer falschen Sicherheit fortreissen; seine Lehren machen überdies auf eine Seite der Forschung aufmerksam, welche der neuesten Philosophie am fernsten gelegen hatte, auf die Grundsätze der Naturforschung. Was die neuere Philosophie begonnen hatte, die Grundsätze der Physik, die Lehren der Mathematik auch auf die Kunde der Seele anzuwenden, das hat er weiter zu treiben gesucht. Der Grundsatz seiner Metaphysik, dass alle Er-

scheinung nur aus Störungen und Selbsterhaltungen erklärt werden müsse, hat seine Wahrheit, aber nur in dem Gebiete der reinen Natur. So dienen seine Lehren zur Ergänzung der neuesten Philosophie, aber nur indem sie dem einseitigen Idealismus einen eben so einseitigen Realismus entgegensetzen.

So endet die Geschichte unserer neuesten Philosophie noch mit einem Hader scharf und schroff sich bestreitender Gegensätze; weder der Idealismus, welcher seit Kant mit herschendem Ansehen aufgetreten war, hat durchdringen können, noch viel weniger die Partei des Widerstandes, welche doch wenig in sich einig, nur nach sehr verschiedenen Richtungen steuert und in systematischer Gestaltung dem Idealismus sich nicht vergleichen kann. Sollen wir uns über diesen streitigen Ausgang wundern? sollen wir ihn der Philosophie zum Vorwurf machen? Wir finden, dass überall die mannigfaltig verschlungenen Elemente unserer Bildung noch in Streit liegen. Kirchliche und politische Parteien hadern mit einander; die Anerkennung, welche im politischen Leben die Nationalität gefunden hat, wird von den Schwierigkeiten bekämpft, in welche uns die Verwicklungen unserer Geschichte geworfen haben, auch die kosmopolitischen Bestrebungen hat sie noch keineswegs überwinden können; die Ansprüche, welche die verschiedenen Stände und Berufsarten erheben, sind noch nicht ausgeglichen; wo die Vernunft zur Lösung ihrer höchsten Aufgaben sich aufschwingen möchte, da setzen ihr die dringenden Bedürfnisse des nützlichen Lebens einen unübersteiglichen Damm entgegen; wir haben grosse Aufgaben in das Auge gefasst, aber der täuscht sich, welcher glauben möchte, ihre Lösung mit einer chaotisch strebenden oder trägen Masse erobern zu können. Soll nun unter allem diesem Streit die friedliche Wissenschaft auf einen luftigen Thron sich emporschwingen, um von ihrem einsamen Sitze aus das Gewirr der mitlebenden Menschen zu belächeln? Zu einer solchen Einsamkeit theoretischer Betrachtung können einzelne Wissenschaften sich zurückziehen. Auch eine Philosophie, welche nur der Natur sich zuwandte, konnte eine solche Stellung einnehmen. An unserer deutschen Philosophie aber haben wir es zu rühmen, dass sie in das Leben der Vernunft eingedrungen ist; die Schicksale der Menschen zu theilen, wird

sie nun auch nicht verschmähen wollen. Mit ihnen sehen wir sie ringen; sie möchte sie begreifen und geistig beherschen lernen, kann sich ihrer Gewalt aber nicht entziehen. Es ist nicht die Bestimmung unserer Zeit, in Frieden die Früchte der Vergangenheit zu erndten; wir haben lange genährte Feindschaften auszugleichen, die in Parteiungen auseinanderstrebenden Elemente unserer Bildung zu versöhnen.

Zuweilen könnte es uns scheinen, als wollte dies Werk auch nicht zum kleinsten Theil gelingen, als ständen wir noch immer, wo wir vor siebzig Jahren, ja vor Jahrhunderten und vor Jahrtausenden standen. Der Hass des Naturalismus gegen die Zwecke des sittlichen Lebens, seine Verachtung der Geschichte und der Philosophie, wir sehen sie erneuert; die Spaltungen unserer Kirche werden wieder mit fanatischem Eifer erweckt, die religiöse Duldung wird verschrieen und Satzungen, welche vor drei Jahrhunderten den Glauben binden sollten, werden als ausreichendes Richtscheid für die Streitigkeiten unserer Zeit empfohlen; wenn so die christliche Liebe in gegenseitige Verdammung zerfährt, wie triumphiren die neuen Heiden, welche die Harmonie der Gegensätze in der alten Bildung uns als Heilmittel für unsere Zerrissenheit bieten möchten, welche finden, dass die neue Bildung der christlichen Jahrhunderte nur um ein Vorurtheil des Hasses reicher geworden, dass wir zurück müssen um Jahrtausende, um den frischen Quell eines natürlichern Lebens wieder schmecken zu lernen. Aber, Gott sei gedankt, alle diese Bemühungen, das Alte zurückzuführen, sind vergeblich; nur auf der Oberfläche einer Gelehrsamkeit, welche sich absondert, einer Praxis, welche, mit dem Augenblicke unzufrieden, dem grossen Gange der Dinge nicht folgen kann, schlägt das Lob der Vergangenheit in den Tadel der Gegenwart um; die Tiefe des Lebens wird eben so wenig durch die grämlichen Tadler, als durch die überfliegenden Hoffnungen der Neuerer fortgerissen. Seit siebzig Jahren hat sich eine grosse Umwandlung der Meinungen, des Geschmacks, der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Wissenschaft, des ganzen Lebens vollzogen; sie ist noch im Werden; aber wir hoffen von ihr, dass sie allmählig festere Gestalt gewinnen werde. Wer das Damals und das Jetzt vergleichen kann, zweifelt nicht, dass Vie-

les besser geworden. Dass wir im Allgemeinen davon überzeugt sind, dass sich das Alte nicht wieder zurückführen lasse, dass die menschliche Bildung, bei allem Wechsel der Staaten und der Völker durch Blüthe und Verfall, im Fortschreiten begriffen sei, ist selbst ein Ergebniss der umgewandelten Meinung. An allen diesen Umgestaltungen hat die neueste Philosophie Theil genommen. Wie eine Bildung ihrer Zeit, so ist sie auch eine Mitarbeiterin an der Bildung ihrer Zeit gewesen.

Was nun in ihr gewonnen worden ist, zu beurtheilen, das ist freilich nicht die Sache eines Jeden. Zu keiner Zeit und auch gegenwärtig nicht hat das wissenschaftliche Geschäft der Philosophie das allgemeine Urtheil ergreifen können. Zu dem Urtheile aber, welches gefordert wird, gehört nicht allein Reife der philosophischen Bildung überhaupt, sondern auch eine kritische Vergleichung der frühern und der gegenwärtigen Philosophie. Um so schwerer wird diese sein, je weniger die letztere schon eine feste Gestalt gewonnen hat. Die Aufgaben, welche der deutschen Philosophie gestellt waren, sind noch nicht gelöst, für ihre Lösung ist aber viel versucht und Manches gefunden worden; noch ist das richtig Gefundene nicht klar gesichtet und eben deswegen stellt es sich nur in schwankender Gestalt dar. Wenn wir noch zuletzt versuchen, es in kurzen Sätzen zusammenzustellen, so können wir nicht erwarten, in ihnen die Beistimmung Aller zu gewinnen.

Was zuerst die Aufgabe betrifft, über die eigene Methode der Philosophie sich Rechenschaft zu geben, so glaube ich, dass gegenwärtig nur Wenige sein werden, welche noch der empirischen oder mathematischen Methode in der Philosophie folgend diese Aufgabe verkennen möchten. Ueber die rechte Methode der Philosophie wird jedoch noch gestritten. Dass nun für die Entscheidung dieses Streites nichts geschehen sei, kann ich nicht annehmen. Die Methode der Philosophie hängt mit ihrem Begriff und mit ihrem Princip auf das engste zusammen. Der Frage über den Begriff der Philosophie hat man aber doch Manches abgewonnen, indem man, gegen die Voraussetzungen der empirischen und der mathematischen Methode sich erklärend, in der Philosophie eine Wissenschaft aus reiner Vernunft forderte. Dass

eine solche Forderung, ernst genommen, von den unermesslichsten Folgen sei, hat man wohl begriffen. Sie trieb zu der Erkenntniss des Unendlichen, des letzten Grundes, des Allgemeinen; an den Gedanken, dass die Philosophie allgemeine Wissenschaft sein solle, schlossen sich die überfliegenden Gedanken der absoluten Philosophie an, welche stutzig machen mussten; dennoch besteht jene Forderung noch. Von der Hoffnung auf eine endliche Lösung aller wissenschaftlichen Aufgaben hat man sich nicht lossagen können; der absoluten Philosophie wird man die Bedeutung beilegen können, dass sie das Ideal unserer Vernunft, welches jene Hoffnung in uns anfacht, in allen seinen Folgerungen zu entwerfen suchte. Die Folgerungen sind zum grossen Theil richtig gezogen; sie sollen zeigen, dass unsere Hoffnung auf das Ideal der Wissenschaft nichts Unmögliches fordert. Schon Kant hatte darauf gedrungen, indem er die unbedingten Forderungen der praktischen Vernunft als die unerschütterlichen Grundlagen unserer wissenschaftlichen Ueberzeugungen geltend machte, dass die Vernunft nichts Unmögliches, nichts Unerreichbares fordern könnte. Er begnügte sich noch damit, die Erreichbarkeit unserer Zwecke in das Unendliche zu verschieben, was denn freilich nur eine andere Form ist, ihre Unerreichbarkeit zu setzen. Was Kant abschreckte, die Erreichbarkeit der vernünftigen Zwecke in Wahrheit anzuerkennen, die Schranken unserer menschlichen Vernunft, musste seine Schrecken verlieren, als man bemerkte, dass man vom Menschlichen abstrahiren könne, dass man in der Philosophie auf die reine Vernunft im Menschen zurückzugehen habe. Mit den Schranken der menschlichen Vernunft mussten nun wohl auch die Schranken der individuellen Vernunft wegfallen, und so trat die Forderung hervor, sich auf den Standpunkt der allgemeinen Vernunft zu erheben. Die Forderung lässt sich nicht abweisen, wenn wir eine allgemein gültige Wahrheit erkennen wollen. In diesem Sinne hat nun die absolute Philosophie uns das Ideal der absoluten Wissenschaft oder der Philosophie entworfen, welche alle Erscheinung aus ihrem letzten Grunde, das Wahre aller Natur und aller Geschichte zu erkennen habe. Ihre einzelnen Fehlgriffe in der Schilderung dieses Ideals wollen wir nicht wieder in Erinnerung bringen, genug dass es als Aufgabe der Philo-

sophie anerkannt werden muss, ein solches Ideal uns gegenwärtig zu erhalten. Der Fehlgriff der absoluten Philosophie also im Allgemeinen besteht nicht darin, das Ideal ausgebildet, sondern darin, es nicht als ein Ideal anerkannt zu haben. Indem sie es in dem philosophischen Systeme selbst ausführen wollte, hat sie nur in das stärkste Licht gesetzt, dass die Philosophie mit einem idealen Maassstabe, nach welchem alle Leistungen der Vernunft zu beurtheilen sind, sich beschäftige. Um den Begriff der Philosophie nach allen Seiten zu abzugrenzen, würde nun freilich noch nachgewiesen werden müssen, warum sie nicht darauf eingehen kann, ihr Ideal der Wissenschaft selbst auszuführen, und wie sie deswegen zu den übrigen Wissenschaften, welche sie neben sich liegen lassen muss, sich zu stellen habe. Das Ideal der Philosophie liegt aber in ihrem Princip, im Begriffe des Wissens. Dieses Princip hat die neueste deutsche Philosophie deutlich hervorgehoben. Nachdem Kant gezeigt hatte, dass die höchsten Aufgaben, welche die Philosophie sich stellt, auf Forderungen der Vernunft beruhen, lag die Einsicht nicht weit, dass unsere Theorie auch nur von theoretischen Forderungen ausgehen könne; dass diese im Begriffe des Wissens ihren Mittelpunkt finden, erkannte Fichte. Seiner vorherrschend subjectiven Auffassungsweise dieses Princips der Philosophie setzte Schelling die objective Bedeutung desselben zur Seite. Es scheint nun freilich, als wäre man dem Principe nicht getreu geblieben, und doch hat auch Hegel es im Auge, wenn er das Absolute wissen will und in der Philosophie, d. h. in der vollendeten Wissenschaft, den Zweck aller Vernunft findet, und selbst Herbart, wenn er das widerspruchlose Denken sucht, kann vom Princip der Philosophie sich nicht lossagen. Um aber von dem rechten Principe auch die rechte Anwendung zu machen und die rechte Methode ihm zu entlocken, dazu gehörte freilich nicht blos ein verstecktes Anerkennen desselben, sondern es musste ausdrücklich an die Spitze gestellt und als ideale Forderung anerkannt werden; nur so hätte man es in die rechte Verbindung mit den realen Erscheinungen bringen und zeigen können, wie es zu ihrer Erklärung antreibt. Hierzu hatte Fichte einen guten Anlauf genommen; nur durch die Verlockungen der absoluten Philosophie wurde er und wurden

seine Nachfolger um die rechten Erfolge gebracht. Dadurch hat sich unsere neueste Philosophie in einen unfruchtbaren Streit mit den übrigen Wissenschaften gestürzt, anstatt die übrigen Wissenschaften über sich und sich über sich selbst und über die übrigen Wissenschaften aufzuklären. Die Aufgabe der Philosophie wird nicht sein, uns in einer falschen Begeisterung über die Schranken unsers Denkens und unserer Individualität zu erheben, sondern zu zeigen, wie diese Schranken allmählig überwunden werden sollen, schrittweise, in einer sichern Methode, welche nur im Fortschreiten der Zeit ihre nothwendigen Bedingungen findet, Bedingungen, welche mehr und mehr überwunden werden und selbst in der Individualität des Denkenden keine unübersteigliche Schranke finden, weil das Individuum der Träger der unbedingten Vernunft ist.

Die Unsicherheit über Begriff, Princip und Methode der Philosophie hat auch den Inhalt ihrer Lehren verdunkeln müssen. Dennoch werden wir uns rühmen dürfen, dass wir gegenwärtig ein viel weiteres und freieres Feld beherrschen, als zu der Zeit, welche die Lehre Kant's entstehen sah. Von Anfang an hatte sich die deutsche Philosophie vorherschend der Betrachtung des sittlichen Lebens zugewandt. Hierin stimmten Lessing, Herder, Kant, Jacobi mit einander überein; man rang mit dem Naturalismus, um ihm Raum für die höchsten Interessen unserer Vernunft abzugewinnen. Dieser Antrieb geht durch den ganzen Verlauf unserer Philosophie hindurch. Um ihm zu genügen, musste man die ganze Stärke des sittlichen Lebens um einen Mittelpunkt zu versammeln suchen. Es ist hieraus der grossartige Ueberblick über die Gesammtheit unsers sittlichen Lebens hervorgegangen, welchen wir am stärksten ausgeprägt in Fichte's und Schleiermacher's Sittenlehren und in der Geistesphilosophie Hegel's finden. Was die frühere Zeit hatte aus einander fallen lassen, was sie dennoch in der Zerstreuung weiter gefördert hatte, die Lehren über Recht und Staat, über Erziehung und Kirche, über die Freiheit der Familie und des Volkes, über die schöne Kunst und das religiöse Leben, alles dies wurde jetzt unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefasst, um ein jedes an seiner Stelle als Ring einer grossen Kette des menschlichen Lebens zu

begreifen. In der Geschichte der Menschheit findet man den Verlauf des sittlichen Processes, welchen man erklären möchte; man ist darauf aus, ihr Gesetz zu erkennen. Dies sind keine unfruchtbare Gedanken; nicht leicht wird sich Jemandem verbergen können, welche Umwandlung durch sie unsere Geschichtsforschung erfahren hat. Während sie eine lange Zeit darauf ausgegangen war, das Einzelne nur aus seinem Zusammenhange mit anderen Einzelheiten zu erklären, hat sie jetzt ihr Auge darauf spannen gelernt, wie das Einzelne als das Mittel zu einem allgemeinen Zwecke dient. Die Construction der Geschichte dürfen wir zwar als ein Ideal ansehen, welches die absolute Philosophie zu verwirklichen vergeblich sich bemüht hat: aber ein solches Ideal der Geschichte der Menschheit vorzuhalten, wird noch immer der Philosophie erlaubt sein. Sie hat dadurch nicht wenig zur Belebung der geschichtlichen Forschungen beigetragen, ihnen einen Maassstab grossartiger Kritik an die Hand gegeben und sie über die Gesichtspunkte einer abgeglätteten, aber die tieferen Gründe des Lebens verhüllenden Ueberlieferung hinweggehoben. Durch diese ethische Richtung der Philosophie wurde von Neuem die Forschung nach den Zwecken der Dinge hervorgezogen. Es konnte nicht ausbleiben, dass sie auch in den Naturwissenschaften sich geltend machte; denn man musste dazu vordringen, für das sittliche Leben auch eine ihm verwandte Natur zu fordern. Nun wollen wir nicht leugnen, dass dadurch eine Zeit lang die Untersuchungen über die Mechanik der Natur vernachlässigt worden sind, aber nur um sie alsbald wieder in ein höheres Gebiet einzuführen, in die Erforschung der organischen Natur, welche denn doch ohne Zweckmässigkeit zu denken schwerlich gelingen wird. Wir haben aber hiermit schon die Schwierigkeiten angedeutet, mit welchen unsere Philosophie zu ringen hatte. In der Betrachtung des sittlichen Lebens und seiner Geschichte war es leichter, den Forderungen der Vernunft Bahn zu brechen, als in der Untersuchung der natürlichen Gesetze, welche doch die nothwendige Grundlage des sittlichen Lebens abgeben müssen. Es kam darauf an, die Freiheit der Vernunft mit dem Gesetze der Welt in Einklang zu setzen und so allgemeine Grundsätze der Wissenschaft aufzustellen, welche ebenso der Natur wie der Vernunft ihre Rechte be-

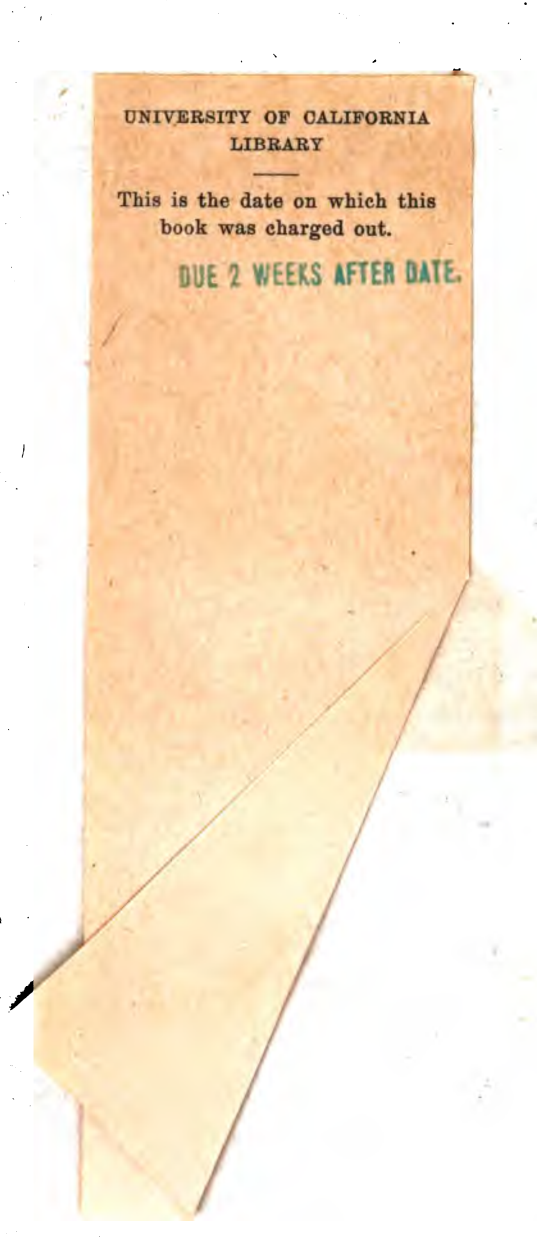
wahrten. Nur sehr langsam hat unsere Philosophie in dieser Aufgabe vordringen können, weil sie mit dem allgemein verbreiteten Naturalismus zu kämpfen hatte. Noch Lessing und Herder sehen keine Möglichkeit, uns von der alles beherschenden Nothwendigkeit zu befreien. Unsere Freiheit ist ihnen nur ein Ergebniss des Naturtriebes. Bei Kant erhebt sich nun freilich die unbedingte Forderung der praktischen Vernunft, welche Freiheit des Willens vom Naturtriebe zur ersten Bedingung des sittlichen Lebens macht; aber dieser Forderung steht das Gesetz der Natur in unbeugsamer Schroffheit gegenüber; die ursachliche Verbindung lässt in der Erscheinungswelt nirgends das Eingreifen der Freiheit zu, unsere Vernunft wird sich in ihrem guten Willen verschliessen müssen, ohne ihm eine Wirksamkeit in der Natur geben zu können. Sehr deutlich stellt sich dabei heraus, wie eine in der Erscheinungswelt wirksame Freiheit für unmöglich gehalten werden musste, so lange man der Ansicht huldigte, dass die Ursache vor der Wirkung vorhergehen müsse. Inzwischen hatte Jacobi darauf gedrungen, dass Freiheit auch in der Erfahrung müsse erkannt werden können und Fichte konnte es nicht aufgeben, dass die Vernunft durch ihre freie Wirksamkeit die blinde Natur mit allen ihren Trieben zu überwinden habe. Aber auch ihn schreckte die Macht des Gesetzes, mit welcher er die Freiheit für unvereinbar hält. Nur im beständigen Kampfe mit der Natur sucht er die Freiheit zu erringen, nicht in der Erkenntniss der natürlichen Gesetze des Lebens, welche doch immer dem Gesetze gehorsam sich anschliessen muss, sondern in der Erhebung über diese Gesetze, in einem begeisterten Aufschwunge des Geistes, in welchem er zur Anschauung des sittlichen Zwecks gelangt, haben wir unsere Freiheit zu suchen. Es ist etwas Gewaltsames in diesem Sichlosreissen von dem Naturgesetze und dennoch führt es nur zu einer neuen Unterwerfung unter ein anderes Gesetz, unter das Gesetz der allgemeinen sittlichen Weltordnung, welchem wir unsere Freiheit aufopfern müssen. Die Freiheit ist nur ein augenblicklicher Aufschwung, nur im Uebergange aus der Herrschaft des Naturgesetzes zur Herrschaft des Sittengesetzes. Mit dem Leben im Gehorsam gegen das Gesetz schien die Freiheit nicht vereinbar. Milder gestaltete sich nun freilich die Ansicht über das

Verhältniss zwischen Natur und Vernunft, zwischen Gesetz und Freiheit, nachdem Schelling eingesehen hatte, dass in der Natur eine verborgene Vernunft liege, welche nur der Entwicklung bedürfe, um an das Licht des Bewusstseins zu treten, dass auch in der Erfüllung des Gesetzes die Freiheit ihre Rolle habe, wenn sich der vernünftige Geist nur zur Einsicht des Gesetzes erheben könne. Aber schwer genug schien es noch immer, dem individuellen Geiste den Aufschwung zu der Anschauung der unendlichen bildenden Natur zu sichern und in dem gewöhnlichen Getriebe des Lebens, in welchem wir an die ursachliche Verbindung gebunden sind und in ihr vom Naturtriebe geleitet werden, schien es uns nicht gestattet zu sein, auf Freiheit Anspruch zu machen. Dagegen hat nun Hegel gezeigt, dass in der Erscheinung das Wesen sich bewähren und behaupten muss, dass die Substanz der Dinge ihre Accidenzen nur annimmt in der ursachlichen Verbindung und dass diese Wechselwirkung und mithin Gleichzeitigkeit der Ursachen und der Wirkungen voraussetzt; es ergab sich aus diesen allgemeinen metaphysischen Gesetzen, dass in der Wechselwirkung der Dinge ein jedes als Ursache sich behauptet und in Reflection auf sich zurückwirkt, also sich selbst bestimmt oder freie Thätigkeit hat. Dadurch war das Kant'sche Vorurtheil überwunden, dass die ursachliche Verbindung die Freiheit ausschliesse, der Begriff der Freiheit war auf das Engste an die Reflection überhaupt, also an die Entwicklung des Bewusstseins geknüpft, er trat in den allgemeinen Wechselverkehr der selbstständigen, sich ihrer bewussten Dinge ein und entzog sich den Gesetzen dieses Verkehrs nicht. Wie nun auch dieses Ergebniss durch die Irrlehren des absoluten Idealismus getrübt werden mochte, die metaphysische Grundlage für die ethischen Lehren, welche die neueste Philosophie entwickeln wollte, war gewonnen.

Dem Schicksale, welches bisher alle philosophischen Systeme gehabt haben, werden auch diese neuesten Systeme sich nicht entziehen können. Es ist das Schicksal der fruchtbaren Samenkörner. Sie müssen in den Boden gelegt und begraben werden; da lösen sie sich auf, sie sterben, um einen neuen Keim des Lebens zu entwickeln, um eine frische Frucht zu treiben. Diese

Systeme, man wird sie eine Zeit lang fast vergessen; aber eine dankbare Nachwelt wird sich ihrer wahren Gedanken erfreuen und daher auch an Kant, Fichte, Schelling und Hegel sich erinnern, so wie sie die Namen eines Platon und eines Aristoteles noch nicht vergessen hat.

Druck von Gebr. Meyer in Braunschweig.




33119
B2741
R5

